التأصيل الشّرعي لمفهوم

فِقْه الوَاقِع

رسالة علمية نيلت بها شهادة دكتوراه الدولة، تخصص اصول فقه

الدكتور

أَبُو يَاسِر سَعِيد بن محمَّد بيهِي



الدار العالمية للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

كل الحقوق محفوظة

للدار العالمية

للنشر والتوزيع

الطبعة الثانية

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

رقم الايداع	٢٠٠٥/٧٨٩٤



الدار العالمية للنشر والتوزيع

جمهورية مصر العربية - الإسكندرية

محمول: ٠١٠٥٤٠٦٤٠٣ / ت: ٠٣٣٨٠٩٧١٧ / فاكس: ٠٣٣٨١٤٧٤٦



مقدمة

إنَّ الحمدَ لله، نحمـدُه، ونستعينُه، ونستغفـرُه، ونعوذُ بالله من شرورِ أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده اللهُ فلا مُضلَّ له ومن يُضللْ فلا هاديَ له، وأشهدُ أن لا إله إلا اللهُ وحدَه لا شريكَ له، وأشهدُ أن محمدًا عبدُه ورسولُه.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران: ١٠٢).

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ (النساء: ١).

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيدًا (٧٠) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾ (الأحزاب: ٧٠-٧١).

أما بعـد:

فإن أصدقَ الحـديث كتابُ الله، وأحسنَ الهدي هديُ محـمد ﷺ، وشرَّ الأمور محدثاتُها، وكلَّ محدثة بدعةٌ، وكلَّ بدعة ضلالةٌ، وكلَّ ضلالة في النار.

إن من أعظم نعم الله جل وعلا عـلى هذه الأمة أن أنزل إليهـا خير كتـبه، فجـعله روحا لتـوقف الحياة عليـه، ونوراً لتوقف الهـداية عليه، قـال الله تبارك وتعالى ﴿ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾ (غافر: ١٥)، وقال عـز وجل: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا

نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ (الشورى: ٥٢)، فلا روح إلا فيما جاء به، ولا نور إلا في الاستضاءة به، فهو الحياة والنور والعصمة والشفاء والنجاة والأمن، وأرسل إليها أفضل رسله بالهدى ودين الحق، فلا هدى إلا فيما جاء به، ولا يقبل الله من أحد دينا يدينه به إلا أن يكون موافقًا لدينه، ولهذا جعل رسالته كافة، ولكل ما يحتاجون شاملة، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩).

وقد أخبر سبحانه أنه أكمل له ولأمته به دينهم، وأتم عليهم نعمته، فمحال مع هذا أن يدع ما يتوقف عليه إقامة دينه فيهم من فهم ما جعله مناط أحكامه، ألا وهو معرفة الواقع، دون أن يدلهم على كيفية تحصيله، ولا أن يرشدهم إلى أسس تأصيله، بل يحيلهم في معرفة ما يتوقف عليه تنزيل أحكامه على مجرد آرائهم، وما تقضي به عقولهم.

ومن المحال أيضًا أن يكون أبناء الحركات الإسلامية أعلم بقواعد فقه الواقع، وأعرف بطرق تحصيله من سائر أهل العلم عبر القرون، بحيث تكون طرقه مذللة لهم دون من سواهم، مع أن أهل العلم لم يفرطوا في السعي الحثيث لمعرفة الواقع، فإذا اجتمع سعيهم مع ما عندهم من القابلية تحصل لديهم من التميز في المعرفة بالواقع معرفة موصلة ما لا يمكن أن يتأتى لغيرهم كما يقول العلامة **محمد الطاهر بن عاشور**: «ويلحق بالجبلي أيضًا صفات مكتسبة ناشئة عن قابلية وعن سعي، تترك آثارًا في الخلقة لا يبلغ إلى مثلها إلا من اكتسب أسبابها، فتفيد كماله في الإحساس والتفكير، مثل تفاوت العقول والمواهب في الصلاحية لإدراك المدركات الخفية، فلا مساواة بين العالم وغيره في كل عمل فيه أثر بيِّنٌ لتفاوت الإدراك، مثل التصدي لتفهم الشريعة، والقدرة على تلقي ما

طريق تلقيه الاستنباط، والمقدرة على تعرف أحكام الشريعة في مختلف النوازل، وعلى تنزيلها في الأحوال الصالحة لها كإدراك التفرقة بين مشتبه النوازل»[١].

إن منشأ إزراء هؤلاء الأحداث بأهل العلم اعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر عند أولئك العلماء منهج لفقه الواقع، وأن فقه الواقع مولود خرج من رحم الحركة الإسلامية التي اضطرت إلى مجابهة قوى الكفر والانحلال على اختلاف أشكالها، فاستدعى ذلك معرفة الواقع، وعدم الاكتفاء بمعرفة الشرع، حتى لا تتكرر صور استثمار جهات أخرى لنتائج جهود الحركات الإسلامية، بسبب تحكمها في خيوط اللعب بالأحداث.

إن هذا الباطل تركب من الجهل بالشرع وما يتوقف عليه، وبطبيعة ما تشتمل عليه العلوم الإسلامية، وبتاريخ تلك العلوم، وبحقيقة الواقع نفسه، وما يقصد به، وإلا فكيف يتوهم من له أدنى مسكة من عقل، وأقل بلغة من فهم أن يكون هؤلاء الأحداث الذين ظهر للخاص والعام جهلهم أعلم بالواقع من سائر علماء الإسلام عبر العصور؟ أم كيف يظن هؤلاء أنهم أولى بالوراثة النبوية، وأحق بالخلافة المصطفوية؟

وهل يقول هذا إلا جاهل بأقدار السلف، مستهين بمنازل العلماء؟ أو ليسوا يعتقدون أن العلماء حبيسو الكتب الصفراء، ورهينو الأبراج العلياء؟ وأن الأغمار ألصق بالهَمِّ اليومي لعموم العباد، وأعرف بالواقع المعيش لكل حاضر وباد؟.

لقد امتلأت قلوب هؤلاء بالشبه والخيالات، والافتراضات والتقديرات التي لا وجود لها، وحسبوها من الحقائق الواقعة، فنشأ عن ذلك نفورهم عن حقائق الوحي والعلم الذي به كمالهم وسعادتهم، فلم يرفعوا بالعلم الشرعى رأسًا،

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية» ص (٩٨).

كأن قلوبهم غيـر قابلة للانتفاع به، والسرُّ في ذلك أن قبـول المحل لما يوضع فيه مشـروط بتـفريغـه من ضده، فـإن القلب إذا كان ممتلئًـا بالأوهام والخـيالات، والافتراضات والمقدرات، اعـتقادًا ومحبة لم يبق فيه لاعتـقـاد الحق ومحبتـه في نفس الأمر موضع.

لقد عكس هؤلاء حكمـة الله، وضادوا شرعه، فجـعلوا الوحي تابعًا والواقع متبوعًا، والوحي محكومًا والواقع حاكمًا، والوحي موزونا والواقع ميزانًا، والوحي مؤتمًا والواقع إمامًا، أما علموا أن القضايا التي ينسبونها إلى فقه الواقع تشتمل على المعلوم والمظنون والموهوم، وأن قضـايا الوحي كلها حق، فأين قضـايا مأخوذة من فهم عاجز عرضة للخطأ من قضايا مأخوذة عن خالق الواقع والفهم له؟

ومما ينبغي أن يعلم أخي القارئ أننا إذا جـوَّزنا أن يكون في الواقع ما يعارض ما أخـبر به الوحي، كان الإيمان الجازم مـوقوفًا على العلم بانتفـاء ذلك المعارض ومشروطًا به، والمشروط بالشيء يعدم عند عدمـه، ومعلوم أن ما يستخرجه الناس بفهمهم للواقع أمر لا غاية له، سواء كان حقًا أو باطلاً، فإذا جوز مجوز أن يكون في فقه الواقـع ما يناقض خبر الوحي، لم يمكنه أن يثق بشيء مـن أخبار الوحي، لجواز أن يكون في الواقع الذي لم يظهر له بَعْدُ ما يُنـاقض خبره، فإن قال قائل: «أنا أُقرُّ في السـمعيات بما لـم ينفه الواقع، وأثبت ما لم يخـالفه الواقع» لم يكن لقوله ضابط، فإنه وَقَفَ التصديق بالسمع على أمر لا ضابط له، وما كان مشروطًا بعدم أمر لا ينضبط لم ينضبط، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان جازم البتـة.

ولهذا تجد مَنْ تعـوَّدَ معارضةَ الشرع بالرأي أو الـذوق أو الـواقـع لا يسـتقر في قلبه إيمان أبدًا، لأن الرجل لا يكون مؤمنا حتى يؤمن بالرسول إيمانًا جازمًا، ليس مشـروطًا بعدم معـارض، فإذا قال: «أنا أؤمـن بخبره، وبما جـاء به ما لم يظـهر له مـعـارض يدفعـه» لم يكن مؤمنًا به، وانـظـر إلى قول شـيخ الإسـلام ابن تيمية حول هذا المعنى: «القول بتقديم غير النصوص النبوية عليها، من عقل

أو كشف أو غير ذلك، يوجب أن لا يستدل بكلام الله ورسوله على شيء من المسائل العلمية، ولا يصدق بشيء من أخبار الرسول لكون الرسول أخبر به، ولا يستفاد من أخبار الله ورسوله هدى ولا معرفة بشيء من الحقائق، بل ذلك مستلزم لعدم الإيمان بالله ورسوله، وذلك متضمن الكفر والنفاق والزندقة والإلحاد، وهو معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام، كما أنه في نفسه قول فاسد متناقض في صريح العقل.

وهذا لازم لكل من سلك هذا الطريق، كما يجد ذلك من اعتبره، وذلك لأنه جوز أن يكون ما أخبر الله به ورسوله، وبلغه الرسول ﷺ إلى أمته من القرآن والحديث، وما فيه من ذكر صفات الله تعالى، وصفات ملائكته وعرشه، والجنة والنار، والأنبياء وأممهم، وغير ذلك مما قصه الله في كتابه، أو أمر به من التوحيد والعبادات والأخلاق، ونهى عنه من الشرك والظلم والفواحش وغير ذلك، إذا جوَّزَ المُجَوِّزُ أن يكون في الأدلة العقلية القطعية، التي يجب اتباعها وتقديمها عليه عند التعارض، ما يناقض مدلول ذلك ومفهومه ومقتضاه، لم يمكنه أن يعرف ثبوت شيء مما أخبر به الرسول، إن لم يعلم انتفاء المعارض المذكور، وهو لا يمكنه العلم بانتفاء هذا المعارض، إن لم يعلم بدليل آخر عقلي ثبوت ما أخبر به الرسول، وإلا فإذا لم يعلم بدليل عقلي ثبوته، وليس معه مما يدل على ثبوته إلا إخبار الله ورسوله، وهذا عنده مما يجوز أن يعارضه عقلي يقدم عليه، فلا طريق له إلى العلم بانتفاء المعارضات العقلية، إلا أن يحيط علمًا بكل ما يخطر ببال بني آدم مما يُظن أنه دليل عقلي، وهذا أمر لا ينضبط، وليس له حد؛ فإنه لا يزال يخطر لبني آدم من الخواطر، ويقع لهم من الآراء والاعتقادات، ما يظنونه دلائل عقلية، وهذه تتولد مع بني آدم كما يتولد الوسواس وحديث النفس»[1].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٦٧-٦٨).

إن قول شيخ الإسلام هذا ليس لذات العقل، وإنما لكونه فُرِض معارضًا للسمع، فلزم أن يكون الإيمان بالسمع مشروطًا بانتفاء المعارض العقلي، فكذلك أي شيء فرض معارضًا للسمع فإنه يقال فيه ما قيل في العقل، فليس هذا شيء يختص به، ولهذا حشر شيخ الإسلام مع العقل الذوق وكلَّ ما يمكن أن يُفْرَضَ معارضًا للسمع مثلهما، وذلك في قوله: «القول بتقديم غير النصوص النبوية عليها من عقل أو كشف أو غير ذلك»، فقوله: «أو غير ذلك»، يمكن أن يشمل: الواقع، والعلم بمفهومه المادي الغربي، فقد فرضهما بعض المعاصرين معارضَين للسمع، ،وغير ذلك مما يتوقع حدوثه، وانبهار الناس به.

إن المتأمل فيما تقدم أدنى تأمل، ستتبين له أهمية القيام ببحث يُؤَصِّلُ فيه مفهوم فقه الواقع، تأصيلاً شرعيًا، بعيدًا عن العواطف، ولهذا عنونت هذا البحث بعنوان: (**التأصيل الشرعي لمفهوم «فقه الواقع»**)، ولقد كان هذا أحد أسباب اختياري لهذا الموضوع.

وحيث أفضى بي القلم إلى أسباب اختيار هذا الموضوع، فإنني أؤكد أن وراء ذلك فوائد عديدة لولاها لما أقدمت على بحثه، خاصة مع ترامي أطرافه، واتساع أكنافه، ذلك لأن الواقع الذي أريد التأصيل لقواعد فهمه يعتبر ظرفًا للوجود كله، فليس هناك أوسع من هذا البحث مُتَعَلَّقًا، وحيث تقرر عند أهل العلم أنه لابد للفعل الاختياري من التصديق بفائدة مخصوصة، فقد كان وراء اختياري لهذا الموضوع أسباب اشتملت على فوائد أجملها فيما يأتي:

١ - الذود عن حياض الشريعة ببيان وفائها بكل ما يحتاجه الناس في كل زمان ومكان، بما في ذلك مناهج الفهم للواقع.

٢ ـ دفع الهجمة الشرسة التي استهدفت العلماء، وذلك بنسبتهم إلى الجهل بفقه الواقع، والانغلاق في دائرة الكتب الصفراء، والاقتصار على فقه الحيض والنفاس، كأن الحيض والنفاس ليس متعلقهما واقع نصف المجتمع ألا وهن النساء، وقد أدت هذه الهجمة إلى تطامن كثير من أهل العلم، تهيبًا من هذه التهمة، وخوفًا من انفضاض الشباب عنهم.

٣ ـ دفع انتحال المبطلين له من الأحداث، الذين زعموا لأنفسهم الاختصاص بما لا يعرفه العلماء، عسى أن أسلك في سلك العدول الذين قال فيهم الرسول ﷺ : «**يَحْمِلُ هَذَا العِلمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الغَالِينَ، وانْتِحَالَ المُبْطِلِينَ، وَتَأْوِيلَ الجَاهِلِينَ.**»[1] .

٤ ـ عدم إفراد قواعد «فقه الواقع» ببحث مستقل حسب ما وصل إليه علمي، مما حدا بي إلى المشاركة ببعض الجهد في تحرير القواعد التي ينبني عليها، وذلك بِلَمِّ أطرافها الموزعة في كتب المعقول والمنقول، مما تطلب مني أن أمتطي صهوة جواد البحث والتنقيب في كل ما طالته يدي مما ظننت وجدان بغيتي فيه، فتحصلت لدي نقول كثيرة عن العلماء، وقد نقلتها في هذا البحث لأبين أن ما استفدته من التأصيل لقواعد «فقه الواقع» معروف عند أهل العلم،

---

(١) أخرجه البزار في مسنده ، انظر «مختصر زوائد مسند البزار» لابن حجر (١/ ١٢٢-١٢٣)، والخطيب البغدادي في «شرف أصحاب الحديث» ص (٢٨)، وابن أبي حاتم الرازي في «الجرح والتعديل» (٢/ ١٧)، وابن وضاح في «البدع والنهي عنها» ص (١)، والحديث مشهور صححه غير واحد كالإمام أحمد كما نقله عنه الخطيب في «شرف أصحاب الحديث» ص (٢٩)، واحتج به الحافظ ابن عبد البر، ونسب تصحيحه إليه ابن الوزير اليماني في «العواصم والقواصم» (١/ ٣٠٨)، وصححه ابن الوزير «المرجع السابق»، وابن القيم في «مفتاح دار السعادة» (١/ ١٦٣-١٦٤)، والحديث حسن لغيره لكثرة طرقه واعتضاد بعضها ببعض.

وإن كانت تلك القواعد غير مفردة بمؤلف وبالأحرى بفن، حتى يكون ذلك أدفع لهجمة بعض الشباب على العلماء.

ومن جهة أخرى لأبين أني لم آت بشيء من عندي، وإنما أرجو أن أكون قد وفقت لحسن التفهم لما تزخر به كتب علمائنا من الكنوز الغالية، والدرر السنية، والجواهر النفيسة، والتي لو أحسنا نظمها في أسلاكها المناسبة لها لكانت عقودًا فريدة في جيد علومنا الإسلامية.

٥ ـ شدة الحاجة إلى الكلام في هذا الموضوع بعدل وإنصاف، خاصة بعد أن اختلط الحابل بالنابل، والتبس الجيد بالرديء، وذلك لما كثر الخوض في مسمى «فقه الواقع» خوضًا لا يحتكم إلى أصل، ولا ينضبط بقاعدة، وإن كان أحيانا يتعلق بأطراف من كلام أهل العلم، أو بنصوص من كلام الوحي، بسبب الجهل بطرق أهل العلم في ضبط العلوم، وكيفية بنائها، خاصة ما كانت أفراده غير منحصرة، فإن طريقة أهل العلم الاعتناء بدلائل تلك الأفراد الإجمالية، ففيها غنى عنها لكونها كلياتها، فالكليات يعلم منها حكم الجزئيات.

إن المتأمل في صنيع هؤلاء الأحداث يجد منهم التعلق بأفراد من الواقع، بحيث ينتقلون من فرد إلى فرد بحسب تقلب حوادث الزمان، يلهثون وراء قصاصات الأنباء، ويتسامرون أمام مختلف الفضائيات، حتى صار مقياس «فقه الواقع» مقدار ما عند الواحد منهم من الأخبار، ولم يعلموا أن الفقه عمومًا للواقع أو غيره ليس بمقدار معرفة المسائل والأفراد، وإلا لصار من يحفظ كتب الفروع فقيها فيها، ومن يحفظ المسائل الواقعة فقيها فيها، وإنما الفقه ملكة يتهيأ بها الفقيه تهيؤًا قريبًا لاستحصال ما لا يعلمه، لأنه قد استجمع المآخذ والأسباب، والشرائط التي تمكنه من تحصيله، وانظر إلى قول العلامة صديق

حسن خان (١٣٠٧هـ): «اعلم أن من كان عنايته بالحفظ أكثر من عنايته إلى تحصيل الملكة، لا يحصل على طائل من ملكة التصرف في العلم، ولذلك ترى من حصل الحفظ لا يحسن شيئًا من الفن، وتجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر، ومن ظن أنه المقصود من الملكة العلمية فقد أخطأ، وإنما المقصود هو ملكة الاستخراج والاستنباط، وسرعة الانتقال من الدوال إلى المدلولات، ومن اللازم إلى الملزوم وبالعكس، فإن انضم إليها ملكة الاستحضار فنعم المطلوب، وهذا لا يتم بمجرد الحفظ بل الحفظ من أسباب الاستحضار»[1].

٦ ـ محاولة جعل «فقه الواقع» فنًا مستقلاً بموضوعه ومسائله التي تجمعها جهة وَحْدَة تضبطها رغم كثرتها، ولم يكن هذا مني بسبب تضخم فقه الواقع في حسي لأنه موضوع بحثي، وإنما رغبة في قطع الطريق على أولئك الأغمار الذين ظنوا بسبب عدم إفراده بفن ـ فضلاً عن مؤلف ـ أنه لا وجود له في نفس الأمر عند العلماء، وأنه شيء مستحدث الصنعة، مستنبط النشأة، غريب النزعة.

إنه لو كان عدم إفراد العلماء المتقدمين لقضايا علمية تجمعها وحدة موضوعية بعلم، وكان اكتفاؤهم بنثرها في علوم مختلفة، وفنون متنوعة، دليلا على كون تلك القضايا مستحدثة الصنعة، لكان «علم المقاصد» علمًا جديدًا، وفنا مبتكرًا في هذا العصر لم يعرفه العلماء المتقدمون لأنهم لم يفردوه بفن، وإنما كان يبحث في ثنايا فن «أصول الفقه»، نعم ينبغي عند استحداث أوضاع جديدة في تصنيف العلوم الإسلامية مراعاة شروط قبول الاصطلاح الجديد، ذلك أن قول العلماء لا مشاحة في الاصطلاح ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بقاعدة الاصطلاح التي قررها تقريرًا نفيسًا لا مزيد عليه أبو العباس أحمد زروق

(١) «أبجد العلوم» (١/ ٢٣٩).

(٨٩٩هـ) بقوله: «الاصطلاح للشيء، مما يدل على معناه ويُشعِر بحقيقته، ويناسب موضوعه، ويُعَيِّن مدلوله من غير لبس ولا إخلال بقاعدة شرعية ولا عرفية، ولا رفع موضوع أصلي ولا عرفي، ولا معارضة فرع حُكْمي ولا مناقضة وجه حكمي، مع إعراب لفظه وتحقيق ضبطه، لا وجه لإنكاره»[1].

إننا إذا أردنا الاستفادة من قاعدة الاصطلاح التي ذكرها أبو العباس زروق، فلا بد من مراعاة وجود دواعي إعادة طريقة تصنيف هذه المسائل في علم يجمعها، لأن المتقدمين لما لم يفردوها بالبحث إنما كان ذلك رغبة منهم في عدم تكثير أنواع الفنون والعلوم، ليكون ذلك أدعى إلى عدم انتشارها، ومن ثَمَّ سهولة ضبطها، كل ذلك تيسيرًا على من صَنَّفَتْ لهم المصنفات، ودونت لهم العلوم حتى يسهل عليهم الرجوع إليها، وإلا فإنه لا مانع عقلاً من أن تعد كل مسألة يمكن تعقلها موضوعًا لعلم يُبحث فيه عن عوارضه كما أفاده العلامة ابن خلدون (٨٠٨هـ) في مقدمته [2]، ويزيد هذا الأمر بيانًا ما قاله العلامة صديق حسن خان (١٣٠٧هـ) عند بيانه لأجزاء العلوم: «أما الموضوع فقالوا: موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وتوضيحه: إن كمال الإنسان بمعرفة أعيان الموجودات من تصوراتها، والتصديق بأحوالها على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية، ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم إفادتها كمالاً معتدًا به لتغيرها وتبدلها، أخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانت أو عرضية، وبحثوا عن أحوالها من حيث انطباقها عليها ذاتية كانت أو عرضية، وبحثوا عن أحوالها من حيث انطباقها عليها؛ ليفيد علمها بوجه كلي علمًا باقيًا أبد الدهر.

---

(١) «قواعد التصوف» ص (٥).

(٢) المقدمة (١/ ٧١).

ولما كان أحوالُها متكثرةً وضبطُها منتشرةً مختلطةً متعسرًا، اعتبروا الأحوال الذاتية لمفهوم مفهوم وجعلوها علما منفردًا بالتدوين، وسموا ذلك المفهوم موضوعًا لذلك العلم، لأن موضوعات مسائله راجعة إليه، فصارت كل طائفة من الأحوال المتشاركة في موضوع علمًا منفردًا ممتازا في نفسه عن طائفة أخرى متشاركة في موضوع آخر، فجاءت علومهم متمايزة في أنفسنا بموضوعاتها.

وهذا أمر استحساني، إذ لا مانع عقلاً من أن يعد كل مسألة علمًا برأسه، ويفرد بالتعليم، ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد علمًا واحدًا ويفرد بالتدوين»[1]، نعم يشترط في المسائل الكثيرة نوعُ تَناسُبٍ يجمعها.

إذًا لابد من وجود داع لإعادة طريقة عرض مسائل العلم، ومراعاة تجنب الإخلال بالقواعد الشرعية والعرفية التي ثبتت لتلك المسائل المشتركة في موضوع، فلا ينبغي بدعوى جمع ما تناثر منها في بطون الكتب نقض ما بنى عليه أهل العلم الكلام فيها من التأصيل والتقعيد، ولابد أيضًا من اجتناب إيقاع طلبة ذلك العلم في الالتباس والحيرة بسلوك طريق الإغراب على الناس بما لا يعرفونه، فإن ذلك قد يؤثر في الناس تأثيرًا عكسيًا فيتعلقون بالجديد لا لشيء يقتضي التعلق به، وإنما لأن النفوس موكولة بكل غريب تستحسنه وتُؤْثِرُه وتنافس فيه.

■ فإذا توافرت هذه الشروط الثلاثة وهي:

١ ـ وجود الداعي.

٢ ـ مراعاة قواعد العلم وأصوله.

٣ ـ اخيار البيان والإيضاح.

---

(١) «أبجد العلوم» (١/ ٧٢-٧٣).

ترجح جانب عدم المحافظة على الشكل القديم، نعم يضاف إلى ذلك شرط رابع: هو الموازنة بين مصلحة تلك الإعادة ومفاسدها، وإلا فإنه لا ينبغي أن يكون الحامل على التغيير مجرد شهوة التجديد، إذ ليس في الجديد ما يقتضي المدح لذاته، وليس في القديم ما يقتضي الذم لذاته.

ولا يعني كلامي هذا أنني أرى التجديد في الأصول والقواعد، لأنني أعتقد جازمًا أن الأصول منحصرة قد فُرِغَ منها كما سيأتي تقريره، وإنما كلامي في طريقة عرضها، وذلك بجمع شتاتها، وضم متناثرها، وإبرازها في شكل فن مستقل، إذ إن جمع المتفرق أحد ما يقصد بالتأليف، وفيه يقول العلامة ابن خلدون (٨٠٨هـ): «وسادسها: أن تكون مسائل العلم مفرقة في أبوابها من علوم أخرى، فينتبه بعض الفضلاء إلى موضوع ذلك الفن وجميع مسائله فيفعل ذلك، ويظهر به فنّ ينظمه في جملة العلوم التي ينتحلها البشر بأفكارهم، كما وقع في علم البيان، فإن عبد القاهر الجرجاني وأبا يوسف السكاكي وجدا مسائله مستقرية في كتب النحو، وقد جمع منها الجاحظ في كتاب (البيان والتبيين) مسائل كثيرة، تنبه الناس فيها لموضوع ذلك العلم وانفراده عن سائر العلوم، فكتبا في ذلك تآليفهم المشهورة، وصارت أصولاً لفن البيان، ولقنها المتأخرون فأربوا فيها على كل متقدم»[1].

وإنني - يَشهد اللهُ جلَّ وعلا - من أشد الناس نفورًا عن الانفراد بالرأي، وأرغبهم في مشاورة الغير، أعتقد قول من يقول: «وليس شيء أنفع للمُنْشِئ من سوء الظن بنفسه، والرجوع إلى غيره، وليس في الدنيا محسوب إلا وهو محتاج إلى تثقيف، والمستعين أحزم من المستبد، ومن تفرد لم يكمل، ومن شاور لم ينقص»[2].

---

(١) المقدمة (٢/ ٦٩٣-٦٩٤).

(٢) «الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي (١/ ٦٥).

ولهذا سأعرض بعد رحلتي الطويلة مع البحث في بطون الكتب، أضرب أغوارها ونجودها، ما توصلت إليه لبناء أسس ومكونات مسمى «فقه الواقع»، وذلك رجاء أن تكون بين يدي أهل العلم ليصلحوا ما قد يقع فيها من الخلل، تَنَزَّهَ مَنْ لا عيب فيه وجَلَّ.

وأما الخطة التي سلكتها في عرض مباحث هذه الرسالة فإنها تجنح إلى عدم الإكثار من التبويب، وذلك لاعتقادي أنه مواضعات اصطلاحية في التأليف، وأنحاء استحسانية في التصنيف، فاقتصرت من ذلك على ما يفي بالغرض، والمتمثل في بيان ما يتصل بفقه الواقع بسبب وثيق، وما له به تعلق لصيق.

- **فقد اشتمل البحث على مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة.**

أما المقدمة فقد ضمنتها بيان أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث فيه، ومنهج دراسته.

- **وأما الفصل الأول «ممهدات النظر في التأصيل الشرعي لفقه الواقع»:**

فقد قررت فيه ما يتأسس عليه النظر في مفهوم «فقه الواقع» لمن أراد تأصيله تأصيلاً شرعيًا، وقسمته إلى ثلاثة مباحث وهي:

- **المبحث الأول ـ شمول الشرع.**
- **المبحث الثاني ـ عناية المتقدمين بالواقع.**
- **المبحث الثالث ـ انحصار الأدلة.**

وهذه المباحث الثلاثة يجمعها جامع واحد ألا وهو كونها أساسًا لا غنى عنه لمن أراد النظر في مفهوم «فقه الواقع»، فشمول الشرع حتى للواقع من الأسس العقدية التي ينبنى عليها النظر في ذلك المفهوم، ثم عناية المتقدمين بالواقع

سيدفعنا إلى تطلبها مما خلفوه لنا من المصنفات، وأما انحصار الأدلة فلتأكد أن «فقه الواقع» سينبني على أصول قد مُهِّدَت، وقواعد قد فرغ منها، خلافًا لما عليه رؤية كثيرٍ من المعاصرين الذين يعتقدون أنه مستحدث الصنعة، مخترع الأصول، مبتكر القواعد.

■ **وأما الفصل الثاني «التعريف الإضافي لفقه الواقع»:**

فقد بينت فيه فقه الواقع باعتباره مركبًا إضافيًا، واقتضى ذلك تقسيمه إلى أربعة مباحث، تشتمل على بيان جُزْأي المركب الإضافي: الفقه والواقع على النحو الآتي:

- **المبحث الأول - تعريف الفقه لغة.**
- **المبحث الثاني - تعريف الفقه اصطلاحًا.**
- **المبحث الثالث - تعريف الواقع لغة.**
- **المبحث الرابع - تعريف الواقع اصطلاحًا.**

وقد حرصت على توسيع الكلام حول مفهوم الواقع اصطلاحًا، ذلك لأن البحث يتأسس عليه، وليكون هذا التوسع وسيلة لحسن تصور معنى الواقع الذي نريد أن نفقهه، فإن الحكم على الشيء فرع تصوره.

ومن مِنَن الله علي - وما أكثرها - أن أعثرني على تعريف للواقع جامع لكل أفراده، مانع من دخول غيرها فيه، على طريقة الحدود، وذلك في كتاب «أبجد العلوم» للعلامة صديق حسن خان الهندي، ولم أكتف بذلك حتى بحثت له عما يشهد له ويقويه، على طريقة المحدثين في البحث عن الشواهد والمتابعات، فرجعت إلى كتب من هم أقدم منه، ليتأكد عندي ذلك المفهوم لأنه حجر الزاوية في «فقه الواقع».

■ **وأما الفصل الثالث «التعريف اللقبي «لفقه الواقع»:**

فقد أوضحت فيه فقه الواقع باعتباره لقبًا على فن مستقل، بعد أن تكاملت أجزاؤه، وَالْتأَمَتْ أطرافه، وقد احتوى على ثلاثة مباحث:

■ **المبحث الأول - نفس فقه الواقع.**

■ **المبحث الثاني - طرق استفادة فقه الواقع.**

■ **المبحث الثالث - شروط مستفيد فقه الواقع.**

أما المبحث الأول فقد قررت فيه أن معرفة الواقع المعتبرة ليست دائمًا معلومة، بل قد تكون أحيانًا مظنونة بحسب نوع ما بنيت عليه من الوسائل والمقدمات، إذ إن معرفة الواقع نوع من الإدراك، فيكون لها حكمه وحكم مراتبه، نعم ليس في العلوم الإسلامية اعتبار للوهم والشك والجهل، فكلها مُطَّرَحة من دائرتها، ولهذا السبب استبعدت المقدرات الذهنية الخيالية والوهمية؛ فهي وإن كانت موجودًا ذهنيًا إلا أنه غير مطابق لما في نفس الأمر فلا يسمى واقعًا، واستبقيت الأمور الاعتبارية التي وجودها تابع لوجود الأعيان في الخارج، لأن الأمور الخارجية تتوقف في فهمها عليها، ومن هذا الباب تنزيل المعدوم منزلة الموجود، وهي التي تسمى بالتقديرات الشرعية، وبيَّنت أن الواقع ينبغي أن يُؤخذ في ظرفه المناسب له بحسب ذاته لا بحسب الافتراض.

وأما المبحث الثاني فقد أبرزت فيه كيف يستفاد «فقه الواقع»، وما هي الطرق المحصلة له، سواء كانت هذه الطرق طرق إدراك للواقع، كالحس والعقل والمركب منهما، أو طرق فهم كقواعد الأصول والفقه المهيِّئة للواقع تهيئًا قريبًا للحكم عليه، وبناء على هذا تكون كيفية استفادة فقه الواقع «معرفة طرق الفهم الشرعي بتوسط الإدراك له غالبًا»، فتوسط الإدراك إذًا شرط في حصول الفهم

الشرعي للواقع، إذ بدونه يستحيل فـهمه، وعلى هذا يكون توسطه أمرًا ضروريًا لابد منه.

إن الإدراك للواقع لما كـان واسطة لابد منهـا لفهم الواقع، كـانت معـرفتـه محـققة لمقتـضى حكمة الله في جعله واسطة، ولهـذا لا يذم إدراك الواقع مادام محققًا للغرض منه في التوسل به إلى فهمه فهمًا شرعيًا.

أما المبحث الثـالث فقد بينت فيـه حـال مستفيـد «فقه الواقع»، وهو طالب العلم بالواقع من حـيث صلاحيـته لمعرفـة الواقع من طرقه، وهو «فقـيه الواقع» الذي استـجمع شـروط النظر في الواقع من أسبـاب ومآخذ وشـرائط تمكنه من استحصاله، ذلك لأن نظر من لا أهلية له لا يحصِّل المقصود.

وقد فصلت في ذكـر الشروط المعتبرة في التأهـل لمرتبـة «فقيـه الواقع»، من إسـلام، وتكليف، وعدالة، وفـقه نفس، ومـعـرفة الكتـاب والسنة، ومسـائل الإجماع، وقواعد الشريعة بما اشتملـت عليه من قواعد الأصول، وقواعد الفقه، ومقاصد الشريعـة، مع ما تضمنته قواعد الأصول والفقه من بيـان ما يُحتاج إليه من طرق الإدراك وضوابطها، ثم ختمت هذه الشروط باللغة العربية.

وقد بـينت أن هذه الشروط وإن كـانت تشابه شـروط الفقـيه المجـتهـد في الأحكام الكلية، إلا أنها صيغت صياغة خاصة اقتـضتها خصوصية متعلقها وهو «فقه الواقع»، ومن أمـثلة ذلك شرط: الكتاب والسنة، فقد تناولتـه من جهة ما تضمناه من نصوص الأخـبار باعتبارها ترجع إلى جنس الموجـود والمعدوم، وقد قررت أن الـواقع ظرف الوجود، كـما تناولتـه من جهـة ما فـيها من نـصوص الأحكام باعتبارها كاشفـة عن موجود حُسنُه في الفطر، فآلت إلى الوجود، نعم تعتبر نصوص الأحكام منشئة للحسن أيضًا كما فصلته في ثنايا البحث.

وقد قسمت الواقع الذي أخبر عنه الوحي إلى قسمين: واقع شهادة، وواقع غيب، وليس أحدهما أولى بمسمى الواقع من الآخر، بل كلاهما واقع حقيقي يتيقنه المسلم، والفرق بينهما أن أحدهما غيب والآخر شهادة، والغيب والشهادة أمران إضافيان نسبيان، فإن ما هو غيب الآن سيصير شهادة فيما بعد الحياة الدنيا، بل بعض ما هو غيب لنا شهادة للأنبياء، ولهذا كان من الأصول العظيمة التي يقوم عليها «فقه الواقع» خبر الوحي، سواء بما تضمنه من الأخبار عن عوالم كثيرة كلها من أفراد الواقع، أو بما أخبر عنه من السنن العامة في فهم حركة المجتمعات، كسنن النصر أو الإهلاك، والتي تمثل إحدى كليات «فقه الواقع».

وما ذكرته في شرط الكتاب والسنة، يقاس عليه غيره، وقد راعيت خصوصية الموضوع ألا وهو الواقع، ولهذا كيفت الحديث عن تلك الشروط بما يتناسب معه.

ثم ختمت البحث بخاتمة ضمنتها خلاصة عن أهم ما توصلت إليه من النتائج، وأظهر ما بلغه تنقيبي من الحقائق.

وقد تتبعت في سبيل جمع مادة هذا البحث عشرات المصادر الأصيلة، والمراجع الموثوقة، في مختلف العلوم الإسلامية، من تفسير، وحديث، وعقائد، وفقه، وأصوله، وقواعده، وعربية، وعقليات، وغيرها من رصين كتب التراث، كبعض الردود النافعة التي حشيت علمًا، بل قرأت كل ما وقع تحت يدي مما ظننته يخدم هذا الموضوع، بما في ذلك بعض المخطوطات.

أكثرت من النقول، بحيث لا تكاد تخلو صفحة أحيانًا من نقل، مع الحرص على نسبة تلك الأقوال إلى قائليها، وعزوها إلى مظانها، وإيضاح وجه الفائدة منها، ومناقشة صاحبها إن وُجد الداعي لذلك بمقدار ما يتضح ما يتعلق بموضوع الرسالة.

أكثرت من النقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه العلامة ابن القيم، والعلامة الشهاب القرافي، والعلامة الشاطبي، لما وجدت فيهم من شفوف فهم، ونفاذ فكر، وقدرة على تأصيل ما يبحثونه من المسائل والقضايا؛ ولهذا ضربت من كتبهم بسهم وافر، واكتشفت أن كتبهم لا تزال أبكارًا لم تُفتض، ورياضًا ثمارها اليانعة لم تُقطف.

وبذلت أقصى ما استطعت من جهد في تذليل صعاب هذا البحث، خاصة وأن له تعلقًا بمباحث عقلية بنيت على مدارك دقيقة، كانت تتطلب مني أحيانًا أيامًا وأسابيع في تقليب النظر، وإعادة قراءتها عشرات المرات حتى تنجلي حقيقتها، وتتضح صورتها، خوفًا من الانحراف عن منهج أهل السنة والجماعة في تقريرها.

مع إعلامي من قرأه بأن العلوم العقلية جنس تحته أنواع؛ منها ما هو حق ومنها ما هو باطل باتفاق العقلاء، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «اعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في ذلك - ولله الحمد - دليل صحيح في نفس الأمر ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل»[1].

ومن ظن أن المتشرع هو الذي يرفض العقليات مطلقا فإنما أوتي من جهة جهله بأن الشرع لم يرد جنس العقليات، وإنما رد الباطل منها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. فإن الأدلة الشرعية لا تقدح في جنس الأدلة العقلية»[2]، إن الطعن في بعض الطرق المفيدة للعلم نقص ينبغي أن يتنزه عنه من ينتسب لهذه الأمة الكاملة بتكميل الله لها، وجعلها خاتمة الأمم.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١١٢).
(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٨٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «أكمل الأمم علمًا المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كذب بطريق منها فاته من العلم بحسب ما كذب به من تلك الطرق»[(١)].

لقد حرصت على الإيضاح جهدي، ورغم ذلك فإني أحس ببقاء ما يحتاج إلى تذليل في عبارته، مما كثفت معانيه، ولكن عذري أنني كنت مخيرًا بين أن أؤديه كما تَأَدَّى إلي فهمي، أو أن أحجبه عن القارئ، فاخترت تأديته ولو مع استغلاق معناه، فقد «يستعجم المعنى كما يستعجم اللفظ، ويشرد اللفظ كما يَندُّ المعنى»[(٢)]، ولعل الله جل وعلا يهيئ له من ييسر عسيره، ويذلل صعبه، ويحل معقده.

الاستدلال لما أذكره من التأصيل، وذلك إما بالنقل عن العلماء، وإما بما يفضي إليه التأمل الصحيح المؤسس على قواعد علمية منضبطة، ولهذا فإنه لا يخلو من جِدَّة، أرجو من الله صوابها، وأبرأ إليه من خطئها.

وحتى لا تكون بعض قضايا البحث مُعَادًا من القول مكررًا، فقد حرصت على عرض ما يتكرر في البحوث، كتعريف الفقه اصطلاحًا، بطريقة لا تخلو من جدة، وذلك بتتبع تطور معناه من الناحية الاصطلاحية عند العلماء، مع تخليل ذلك بمناقشات مفيدة استثرتها من بطون أمهات كتب التراث الإسلامي.

إن تلك المناقشات تدفعني أحيانًا إلى شيء من الاستطراد، وحيث إن الاستطراد هو: «ذكر الشيء في غير موضعه»[(٣)]، فقد صار الباحثون من المتأثرين

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٠٣)
(٢) «الإمتاع والمؤانسة» (١/ ٦٥).
(٣) «التوقيف على مهمات التعاريف» لمحمد عبد الرءوف المناوي ص (٥٨).

بالمناهج العصرية في البحث العلمي ينظرون إليه نظرة معيبة، دون التفات إلى أنه لا يذم بإطلاق ولا يحمد بإطلاق، بل يفصل في النظر إليه بحسب وجود الداعي والحاجة إليه، أو عدم وجودهما.

إن الاستطراد الذي يؤتى به لضرورة بيان أصل الموضوع الذي يبحث فيه ضروري باعتباره وسيلة إلى أمر ضروري، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولهذا عرف بعض أهل العلم الاستطراد تعريفًا روعي فيه جانب لزومه لأصل الموضوع، يقول الجرجاني: «الاستطراد: سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر، وهو غير مقصود بالذات بل بالعرض»[1]، والاستطراد الذي يؤتي به لأجل حاجة التعليم مستحسن أيضًا كالذي يؤتى به لأجل البيان.

لقد استعمل القرآن الكريم نفسه أسلوب الاستطراد لمقاصد صحيحة، يقول أبو البقاد الكفوي: «وحسن التخلص والاستطراد من أساليب القرآن الجليل، وقد خرج على الاستطراد قوله تعالى: ﴿ لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ ﴾ (النساء:١٧٢)، فإن أول الكلام رد على النصارى الزاعمين بنوة المسيح، ثم استطرد الرد على العرب الزاعمين بنوة الملائكة.

ومنه أيضًا قوله تعالى: ﴿ أَلا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ ﴾ (هود:٩٥)...»[2].

نعم إذا لم يكن هناك داع للاستطراد ، وكان بغير المقدار المعقول، ومن غير وجود مُذَكِّر بالمستطرَد منه، وإنما مع عدم وجود الداعي، أو بمقدار يساوي الأصل بل ويربو عليه، أو ينعدم معه المُذَكِّر، فإن الاستطراد يقبح ولا يحسن.

---

(١) «التعريفات» ص (٢٤).

(٢) «الكليات» ص (١١٠).

في المسائل الخلافية أتثبت في نسبة القول إلى قائله، مع عرض أدلة كل فريق، ثم مناقشة ما تدعو الحاجة العلمية إلى مناقشته، ثم بعد ذلك أختار ما ترجح لدي بالدليل السالم عن المعارض دون تعصب لمذهب أو عالم.

وقد يتكرر مني الاستشهاد بالنص الواحد، وإنما كان ذلك كذلك بسبب تعدد أسباب إيراده ، واختلاف محال الشواهد منه، فأورده مرة بقصد، وأخرى بقصد.

ونظرًا لكثرة الأعلام الواردة في البحث فقد تركت التعريف بهم، ، حتى لا أشوش على القارئ بإثقال الحواشي التي تضطره إلى الإكثار من انتقال نظره، وقطع تسلسل قراءته.

وعزوت الآيات القرآنية إلى سور القرآن الكريم، ذاكرًا اسم السورة، ورقم الآية، وأما بالنسبة لتخريج الأحاديث، فإنـي اكتفيت لما يوجد في الصحيحين بعزوه إليهما، وما كان في أحدهما نسبته إليه دون غيره، وما لم يكن عندهما فإنني أخرجه من كتب السنن والمبانيد وغيرهما مع بيان مرتبته صحةً أو ضعفًا إن وجدت لأهل العلم حكمًا عليه.

وفي آخر البحث وضعت له ما يلزمه من فهارس، مراعيًا قواعد المنهج العلمي في كتابة البحوث.

وختامًا لا يسعني إلا أن أتوجه بموصول الشكر، وموفور الثناء، إلى حضرة الأستاذ المكرم فضيلة الدكتور زين العابدين بلا فريج الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث، فسرني ما اطرد من اعتنائه، وأثلج صدري ما تواصل من صفائه، أسأل الله أن ينيله من الخيرات ما يرجو، ويهبه من المنح ما إليه يصبو، وأن يقضي له بالتأييد والظفر، ويمن عليه بالسعادة في كل ورد وصدر.

ولا يفوتني أن أتوجه بالشكر الجزيل، والثناء العطر لوالدي الكريمين، اللذين كرسا حياتهما لتربيتي وتعليمي، ولا أجد في الدعاء لهما أبلغ من قوله تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴾ (الإسراء: ٢٤).

والشكر موصول لأهل بيتي وقرابتي، ولكل من أسهم من قريب أو بعيد باقتراح أو مذاكرة، أو طباعة، أو مطالعة، وأخص منهم العلامة الأصولي الفقيه المحدث المشارك - من له علي مِنَّة عظيمة في عنايتي بالأصول - سيدي محمد الرافعي رئيس الغرفة الشرعية بمحكمة الاستيناف بالدار البيضاء، والمعار إلى دولة قطر الشقيقة أعاده الله إلينا سالمًا غانمًا، والذي شرفني بالاطلاع على الفصل الأول كاملاً، وتوجيهي في أهم مباحث الرسالة عند مذاكرتي إياه ومشاورتي له، والعلامة المفسر الفقيه الأصولي المشارك المدرس بالمعهد العلمي الشرعي بمدينة بني ملال سيدى عبد الله بن المدني، والذي تفضل بقراءة جل الرسالة، فأسأل الله جل وعلا أن يسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة فإنه ولي ذلك والقادر عليه.

وبعد:

فهذا جهد المقل، لا أبرئه من نقص، ولا أحاشيه من خطأ، فإن الكمال لله تعالى والعصمة لنبيه ﷺ، ولله در القائل:

وإنْ تَجِدْ عَيْبًا فسُدَّ الخَلَلا ... فَجَلَّ مَنْ لاَ عَيْبَ فيهِ وَعَلا[1]

ورجائي ممن اطلع عليه أن ينظر إليه بعين الموادعة والإنصاف، لا بعين المنازعة والاعتساف، ويلحظه بلحاظ الإشفاق والقبول، لا بلحاظ الساخط الملول، فإني ما قصدت به الشقاق والمجادلة، ولا إظهار الغلبة والمماحلة، والله أسأل أن يكسوه حلل القبول، وأن يمن علي ببلوغ منتهى السُّول إنه قريب مجيب، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

(١) «ملحة الإعراب» لأبي محمد القاسم الحريري ص (٤٨).

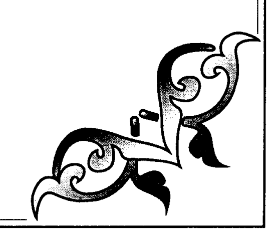
الفصل الأول

ممهدات النظر في التأصيل الشرعي «لفقه الواقع»

المبحث الأول - *شمول الشرع.*

المبحث الثاني - *عناية المتقدمين بالواقع.*

المبحث الثالث - *انحصار الأدلة.*





الفصل الأول

ممهدات النظر في التأصيل الشرعي «لفقه الواقع»

إن الغاية من هذا الفصل هي التهييء للتأصيل الشرعي لمفهوم «فقه الواقع»، وذلك ببيان ممهدات تعتبر أسسًا ينبني عليها النظر الشرعي في ذلك المفهوم الذي أصبح منفلتًا من كل ضابط وقيد، بسبب اضطلاع بعض الأغمار ـ ممن لا علم لهم ـ بحمله، حتى ظنوا أنه فقه لا يحتاج إلى تحصيل علم بقواعد يتأسس عليها النظر فيه، وينبني عليها استحصال ما جد من مسائله، سوى تتبع الأخبار في الفضائيات والجرائد والمجلات، فصار «فقه الواقع» مرتعًا لكل متكاسل، ومرتقى لكل خامل، فتهافت عليه صغار الهمة، وظنوا أن إدراكه يوازي فضيلة ما أدركه علماء الشريعة، بل يربو عليها، فكان من جراء ذلك أن نسبوا علماء الشريعة إلى الاشتغال بفقه الأوراق، والاحتباس في بطون الكتب الصفراء، ونسبوا أنفسهم إلى بلوغ أقصى غايات الفقه، فاستشرفوا إلى مناصب القيادة، وتطلعوا إلى مراتب الريادة، فتحقق ما أخبر به رسول الله ﷺ من ترئيس الجهلة، وأضحى الأحداث أئمة الناس، ونشأت الهوة بين شباب الصحوة الإسلامية والعلماء، بل تعمقت، فاتسع الخرق على الراقع، وصار ورثة الأنبياء أضيع من الأيتام في مأدبة اللئام، فانفض الناس عنهم، ونفضوا أيديهم منهم[1].

---

(١) انظر قول الرسول ﷺ: «.. **ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالمًا اتخذ الناس رؤوسا جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا**». أخرجه البخاري «كتاب العلم»، باب كيف يُقبض العلم (١/ ٤١)، وانظر قول الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (١/ ٢٣٦): «وفي هذا الحديث الحث على حفظ العلم، والتحذير من ترئيس الجهلة...»، وأخرجه مسلم «كتاب العلم»، (٤/ ٢٠٥٨).

إن المقصود من تقرير شمول الشرع بيان أن الواقع من مشمولاته، وأنه ليس ثمة شيء إلا ولله عزَّ وجلَّ فيه حكم ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ (النساء: ٨٦)، وقد تفطن أهل العلم من المتقدمين لشمول الشرع وعمومه، فاعتنوا بتأصيل القواعد، وتأسيس الأصول التي تعين على الاسترسال مع كل الجزئيات الحادثة، والنوازل الواقعة، فحصروا الأدلة، ولم يبقوا لمن بعدهم مجالاً للاستدراك عليهم بالزيادة في إحداث أصول جديدة، وابتكار قواعد حديثة، ذلك لأن أمر التأصيل قد فُرغ منه، وأن «فقه الواقع» لا يخرج عما يشمله الشرع، وحيث إنه كذلك فلابد أن يبحثه أهل العلم كما هو الحاصل، وأن يضعوا ضوابط البحث فيه كما هو الواقع.

المبحث الأول

شمول الشرع

لقد تضافرت الأدلة على عموم الشرع لكل ما يحدث من الوقائع، وشموله لكل ما ينشأ من النوازل، فقد دلت نصوص القرآن على شمول وحي الله لكل شيء، يقول العلامة ابن سريج: «ليس شيء إلا ولله عزَّ وجلَّ فيه حكم، لأنه تعالى يقول: ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴾ (النساء: ٨٦)، ﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا ﴾ (النساء: ٨٥)، وليس في الدنيا شيء يخلو من إطلاق أو حظر أو إيجاب؛ لأن جميع ما على الأرض من مطعم أو مشرب أو ملبس أو منكح، أو حكم بين متشاجرين أو غيره لا يخلو من حكم، ويستحيل في العقول غير ذلك، وهذا ما لا خلاف فيه أعلمه»[١]. وسبب عموم الوحي لكل شيء أن نصوصه بمثابة القواعد العامة التي تشمل كل الجزئيات ما كان منها واقعًا زمن نزول الوحي، وما يحدث بعد ذلك شيئًا فشيئًا، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن الشارع نصوصه كلمات جوامع، وقضايا كلية، وقواعد عامة، يمتنع أن ينص على كل فرد من جزئيات العالم إلى يوم القيامة، فلابد من الاجتهاد في المعينات هل تدخل في كلماته الجامعة أم لا؟»[٢].

بل إن النصوص التي تبدو خاصة ينبغي أخذها كلية، وذلك باعتماد طرق التعميم من مراعاة عموم التشريع في الأصل، أو اعتماد القياس، أو نحو ذلك، يقول العلامة الشاطبي: «كل دليل شرعي يمكن أخذه كليًا، وسواء علينا أكان

(١) «البحر المحيط» لبدر الدين الزركشي (١/ ١٢٩).
(٢) «منهاج السنة النبوية» (٦/ ١٣٩-١٤٠).

كليًا أم جزئيًا إلا ما خصه الدليل، كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب: ٥٠)، وأشباه ذلك، والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كليًا أو جزئيًا، فإن كان كليًا فهو المطلوب، وإن كان جزئيًا فبحسب النازلة، لا بحسب التشريع في الأصل، بأدلة:

▪ منها عموم التشريع في الأصل، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: ١٥٨)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ (سبأ: ٢٨)، ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، وهذا معنى مقطوع به، لا يخرم القطع به ما جاء من شهادة خزيمة. وعَنَاق أبي بُردة، وقد جاء في الحديث: «بُعثت للأحمر والأسود»[(١)].

▪ ومنها أن الله تعالى قال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ (الأحزاب: ٣٧)، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عمومًا أو غيره، ولكن الله تعالى بيَّن أنه أمر به نبيه لأجل التأسي، فقال: ﴿لِكَيْ لا﴾، ولذلك قال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١)، هذا ورسول الله ﷺ قد خصه الله بأشياء، كهبة المرأة نفسها له[(٢)]، وتحريم نكاح أزواجه من بعده[(٣)]، والزيادة على أربع[(٤)]،

---

(١) قطعة من حديث أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة - ١/ ٣٧٠-٣٧١) عن جابر بن عبد الله ﷺ أوله: «أعطيت خمسًا لم يعطهن أحد قبلي ...»، ولفظه: «وبعثت إلى كل أحمر وأسود».

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب: ٥٠). وانظر «أحكام القرآن» لابن العربي (٣/ ٥٨٨)، و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (١٤/ ١٣٤).

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (الأحزاب: ٥٣)، وانظر «أحكام القرآن» لابن العربي (٣/ ٦١٧)، و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (١٤/ ١٤٧).

(٤) انظر «أحكام القرآن» لابن العربي (١/ ٤٠٨)، و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٥/ ١٣).

فذلك لم يخرجه عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى، فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم، وإن لم يكن لها صيغ عموم، وهكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم مجرى العامة.

ومنها أن النبي ﷺ بيَّن ذلك بقوله وفعله، فالقول كقوله: **«حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»**[1]، وقوله في قضايا خاصة سئل فيها؛ أهي لنا خاصة، أم للناس عامة: **«بل للناس عامة»**[2]، كما في قضية الذي نزلت فيه: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ﴾ (هود: ١١٤)، وأشباهها.

---

(١) هذا الحديث مشتهر على ألسنة الأصوليين، وليس له أصل، قال الحافظ ابن كثير في «تحفة الطالب» (ص٢٨٦): «لم أر لهذا قط سندًا، وسألت عنه شيخنا الحافظ جمال الدين أبا الحجاج، وشيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي مرارًا فلم يعرفاه بالكلية». وقال الحافظ العراقي في «تخريج أحاديث مختصر المنهاج» (ص١٧): «ليس له أصل، وسئل عنه المزي والذهبي فأنكراه»، وقال ابن الملقن في «تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج» (ص٣٢): «هذا الحديث لم أره بهذا اللفظ»، وقال الحافظ ابن حجر في «إفادة الخبر الخبر» (١/ ٥٢٧): «هذا قد اشتهر في كلام الفقهاء والأصوليين، ولم نره في كتب الحديث»، لكن ورد ما يؤدي معناه كما قال الحافظ ابن حجر في «إفادة الخبر الخبر»، وكذلك الزركشي في «المعتبر» رقم (١٢٣)، وكذا ابن الملقن في «تذكرة المحتاج» (ص٣٢)، ألا وهو حديث أُمَيمة بنت رُقَيقة رفعته: **«إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة»**، أخرجه مالك في «الموطأ» (٢/ ٩٨٢-٩٨٣)، ومن طريقه أحمد في «المسند» (٦/ ٣٥٧)، وأخرجه الترمذي في «الجامع» أبواب السير، باب ما جاء في بيعة النساء (٤/ ١٥٢)، والنسائي في «المجتبى» كتاب البيعة، باب بيعة النساء (٤/ ١٥٢)، وابن ماجه في «السنن» كتاب الجهاد، باب بيعة النساء (٢/ ٩٥٩)، وابن حبان في «الصحيح» وإسناده صحيح، والدارقطني في «السنن» (٤/ ١٤٧).

(٢) هذا اللفظ الذي أورده المصنف أخرجه الترمذي في «جامعه» أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة هود (٥/ ٢٩٢)، وإسناده فيه قيس بن الربيع، ضعفه وكيع وغيره، انظر «تهذيب الكمال» للمزي (٢٤/ ٣٤). لكن أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة كفارة ـ ٢/ ٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب التوبة ـ ٤/ ٢١١٥/ ٢١١٦)، عن ابن مسعود: أن رجلاً أصاب من امرأة قبلة، فأتى النبي ﷺ فأخبره فأنزل الله: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود: ١١٤). فقال الرجل: يا رسول الله ألي هذا؟، قال: **«لجميع أمتي كلهم»**، هذا لفظ البخاري، وفي لفظ لمسلم: **«بل للناس كافة»**.

وقد جعل نفسه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قدوة للناس؛ ؛كما ظهر في حديث الإصباح جُنُبًا وهو يريد أن يصوم[١]، والغُسل من التقاء الختانين[٢]، وقوله: «إني لأنسى، أو أُنسَّى لأسن»[٣]، وقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[٤]، و«خذوا عني مناسككم»[٥]؛ وهو كثير»[٦].

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام ـ ٢/ ٧٨١)، ومالك في «الموطأ» (١/ ٢٨٩)، والمذكور في النص لفظه.

(٢) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الحيض ـ ١/ ٢٧٢).

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» (١/ ١٠٠)، قال الحافظ ابن عبد البر في «التمهيد» (٢٤/ ٣٧٥): «أما هذا الحديث بهذا اللفظ فلا أعلمه يروى عن النبي بوجه من الوجوه مسندًا ولا مقطوعًا من غير هذا الوجه؛ والله أعلم، وهو أحد الأحاديث الأربعة في «الموطأ» التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة والله أعلم»، قال: «ومعناه صحيح في الأصول، وقد مضت آثار في باب نومه عن الصلاة، تدل على هذا المعنى، نحو قوله ﷺ: «إن الله قبض أرواحنا لتكون سنة لمن بعدكم»، وقال ﷺ: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون»، وبعث ﷺ معلمًا، فما سن لنا اتبعناه، وقد بلغ ما أمر به، ولم يتوفاه الله حتى أكمل دينه سننًا وفرائض، والحمد لله».

قال الحافظ ابن الصلاح في «الرسالة التي وصل فيها البلاغات الأربع في «الموطأ» (ص١٤-١٥): «وأما حديث النسيان، فرويناه من وجوه كثيرة صحيحة»، واقتصر منها على حديث عثمان بن أبي شيبة عن جرير عن ابن منصور عن إبراهيم بن علقمة عن عبد الله، قال ﷺ وذكر حديث السهو، وأنه ﷺ قال: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني». أخرجاه في صحيحيهما..».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة ـ ٢/ ١١١) عن مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٥) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الحج ٢/ ٩٤٣)، وأحمد في «المسند» (٣/ ٣١٨) عن جابر رضي الله عنه قال: رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول: «لتأخذوا عني مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه»؛ وأخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب المناسك، باب الركوب إلى الجمار واستظلال المحرم، ٥/ ٢٧٠)، وفيه: «يا أيها الناس خذوا مناسككم».

(٦) «الموافقات» (٣/ ٢٤١-٢٤٦).

إن هذا النص النفيس يفيدنا أن الدليل من القرآن والسنة وإن كان جزئيًا في لفظه وصيغته فإنه يؤخذ عامًا، وما ذلك إلا لأن الشريعة عامة بحسب المكلفين كما أفاده الشاطبي ـ رحمه الله ـ في النوع الرابع من المقاصد، في المسألة التاسعة، قال ـ رحمه الله ـ: «الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة، والدليل على ذلك ـ مع أنه واضح ـ أمور:

أحدها ـ النصوص المتضافرة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ (سبأ:٢٨)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف:١٥٨)، وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «بعثت إلى الأحمر والأسود»[١]، وأشباه هذه النصوص مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة.

ولو كان بعض الناس مختصًا بما لم يخص به غيره، لم يكنْ مرسلاً للناس جميعًا، إذ يصدق على من لم يكلف بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به، فلا يكون مرسلاً بذلك الحكم الخاص إلى الناس جميعًا، وذلك باطل، فما أدى إليه مثله»[٢].

وقد يورد بعض الناظرين على عموم الشريعة عدم شمولها للصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف، وهذا الإيراد باطل لأن هذا النوع لم يرسل إليه ﷺ بإطلاق، وليس داخلاً تحت عموم الناس المذكورين في خطاب

(١) قطعة من حديث أوله: «أعطيت خمسًا لم يعطهن أحد قبلي..»، وفيه: «بُعثت إلى كل أحمر وأسود»، أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ـ ١/ ٣٧٠-٣٧١)، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٢) «الموافقات» (٢/ ٤٠٧-٤٠٨).

التكليف في القرآن، لما تقرر من أن خطاب التكليف تشترط له شروط لم تتوفر في هذا النوع كالعقل والبلوغ وغيرهما[1]، ولهذا قال العلامة الشاطبي: «فلا اعتراض به، وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة إلى خطاب الوضع، فظاهر الأمر فيه»[2]، أي ما فيه من الأحكام الطلبية متوجه إلى أوليائهم، كما أفاده العلامة دراز[3]، وقال العلامة ابن عاصم تلميذ الشاطبي في نظمه (مرتقى الوصول إلى معرفة علم الأصول):

واشتُرِط البُلوغ للتكليف ❊ كالعقلِ والإسلام والتعريف
والذهنُ أن يَحْضُرَ وَقْتَ الفَرْض ❊ وعدمُ الإكراه عند بعضِ
وليست الزكاةُ للصَبيّ ❊ مِنْ ذاك والخطابُ للوَلي[4]

ثم انتقل لبيان الوجه الثاني الذي يستدل به على عموم الشريعة بالنسبة للمكلفين فقال: «والثاني: أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة»[5]، ومعنى كونهم مرآة كما قال العلامة دراز: «أي تنطبع فيهم هذه المصالح على السواء، لأنهم مطبوعون بطابع النوع الإنساني المتحد في حاجاته وضرورياته وما يكملها»[6]، ثم قال الشاطبي في هذه

---

(١) انظر «المستصفى» (١/ ٢٧٧-٢٨٠)، و«روضة الناظر» (ص٤٨)، و«الاحكام» للآمدي (١/ ١١٤)، و«بيان المختصر» لشمس الدين الأصفهاني (١/ ٤٥٣)، و«شرح اللمع» للشيرازي (١/ ٢٦٥)، و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار (١/ ٤٩٨)، و«القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام (ص١٥)، «نيل السول» للولاتي (ص٧٤).

(٢) «الموافقات» (٢/ ٤٠٨).

(٣) «الموافقات» (٢/ ٤٠٨) (هامش رقم ٣).

(٤) «نيل السول على مرتقى الأصول» لمحمد بن يحي الولاتي (ص ٧٤-٧٥).

(٥) «الموافقات» (٢/ ٤٠٨).

(٦) هامش رقم ٤ من «الموافقات» (٢/ ٤٠٨).

الأحكام الموضوعة لمصالح العباد: «فلو وضعت على الخصوص، لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لكنها كذلك حسبما تقدم في موضعه، فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص، وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصًا برسول الله ﷺ، كقوله تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب: ٥٠)، وقوله: ﴿تُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ﴾ (الأحزاب: ٥١)، وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل، ويرجع إلى هذا ما خصَّ هو به بعض أصحابه كشهادة خزيمة[1]، فإنه راجع إليه - عليه الصلاة والسلام -، أو غير راجع إليه كاختصاص أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذعة، وخصه بذلك بقوله ﷺ: **«ولن تجزئ عن أحد بعدك»**[2]؛ فهذا لا نظر فيه؛ إذ هو راجع إلى جهة رسول الله ﷺ، ولأجله وقع النص على الاختصاص في مواضعه إعلامًا بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص»[3]، إذًا ما ورد من النص على التخصيص لا ينافي عموم الشريعة، بل إنه من أعظم الأدلة على عمومها، ووجه تقرير ذلك أن ما لم ينص على التخصيص فيه، فإن الأصل فيه أنه عام، فثبت المطلوب من أن الشريعة عامة في أصل خطابها.

---

(١) حديث شهادة خزيمة، أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأقضية، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به - ٣/ ٣٠٨)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب التسهيل في ترك الإشهاد على البيع - ٧/ ٣٠١-٣٠٢)، وأحمد في «المسند» (٥/ ٢١٥-٢١٦). وصححه في «المستدرك» (٢/ ١٧-١٨) ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في «الإرواء» (٥/ ١٢٧).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأضاحي، باب قول النبي ﷺ لأبي بردة: **«ضحِّ بالجذع من المعز، ولن تجزئ عن أحد بعدك»** (٦/ ٥٩٣). ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأضاحي - ٣/ ١٥٥٢).

(٣) «الموافقات» (/ ٤٠٨-٤١٠).

ثم انتقل الشاطبي ـ رحمه الله ـ لتقرير الوجه الثالث فقال: «والثالث: إجماع العلماء المتقدمين على ذلك من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولذلك صيروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة أن تجري على العموم، إما بقياس، أو بالرد إلى الصيغة أن تجري على العموم المعنوي، أو غير ذلك من المحاولات، وبحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصًا بها، وقد قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ ﴾ (الأحزاب: ٣٧) الآية، فقرر الحكم في مخصوص ليكون عامًا في الناس، وتقرير صحة الإجماع لا يحتاج إلى مزيد، لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة»[١]، ثم انتقل لتقرير عموم الشريعة بالدليل العقلي اعتمادًا على قاعدة الجمع بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات التي على أساسها قام القياس، ولهذا قاس عدم جواز خطاب البعض ببعض الأحكام على عدم جواز خطاب البعض بقواعد الإسلام، فقال ـ رحمه الله ـ: «والرابع: أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها، وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر، وهذا باطل بإجماع، فما لزم عنه مثله»[٢].

إن شمول الشرع وعمومه من أظهر علامات كمال الدين، وقد تفطن لهذا المعنى العلامة يحيى السلماسي في كتابه (منازل الأئمة الأربعة) فربط عموم الشرع بكمال الدين، قال ـ رحمه الله ـ: «الفصل الرابع: في كمال الدين:

(١) «الموافقات» (٢/ ٤١٠-٤١١).
(٢) نفسه (٢/ ٤١١).

اعلم أن الله عزَّ وجلَّ أنزل كتابه على نبيه محمد ﷺ تبيانًا لكل شيء، وقال تعالى: ﴿ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ (الأنعام:٥٩)، ثم أمره أن يبين لهم ما فيه مما يحتاجون إليه وتجب معرفته عليهم فقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ (النحل:٤٤)، وقال تعالى: ﴿ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ (المائدة:٦٧)؛ ثم إنه ﷺ بيَّن لأمته ما يحتاجون إليه من أمر دينهم ودنياهم، وبين لهم ما فيه صلاح أولاهم وأخراهم، أنزل الله تعالى عليه في حجة الوداع يوم الجمعة بعرفة: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ (المائدة:٣)، وقال ﷺ في حجة الوداع: «ألا هل بلغت اللهم اشهد»[١]، وقال سلمان: «علمنا رسول الله ﷺ كل شيء حتى الخراءة»[٢]، فثبت أنه بيَّنَ جميع الواجبات إذ تأخر البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والكمال لا يقبل الزيادة.

والدين اسم لما أقامه الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ثم الأثر الصحيح عن مرضي من السلف مأمون على عقدة الدين، عالم بالاختلاف، بصير بالقياس، قادر على الاستنباط[٣].

وهذا الذي ذكره العلامه يحيى السَّلماسي من اجتهاد المرضي من السلف المأمون على عقدة الدين، القادر على الاستنباط لبلوغه درجة الاجتهاد، وسَّعَه الطوفي في (شرح مختصر الروضة) فجعل اجتهادَ المُجتهد بيانًا لأحكام الله التي

---

(١) أخرجه البخاري في (كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى ـ ٢/ ٥٣٥).

(٢) أخرجه مسلم في (كتاب الطهارة ـ ١/ ٢٢٣)، وأبو داود في (كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة ـ ١/ ١٧)، والترمذي في (أبواب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة ـ ١/ ٢٤)، والنسائي في (كتاب الطهارة، باب النهي عن الاكتفاء في الاستطابة بأقل من ثلاثة أحجار ـ ١/ ٣٨).

(٣) «منازل الأئمة الأربعة» للسلماسي (ص٤٩).

يشملها دينه في كل عصر، فالدين اسم لما دل عليه الكتاب والسنة والاجتهاد، ولا ينبغي اعتقاد أن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية التي لا تحتاج إلى استنباط واستخراج أكثر من جمع النصوص كما ذهبت إلى ذلك المدرسة الظاهرية[1]، حتى نفوا دلالة فحوى الخطاب ونحوها مما يكون اللفظ الخاص دالاً على معنى عام، يقول الطوفي: «اجتهاد المجتهدين في الأحكام مقطوع به في كتاب الله عزَّ وجلَّ، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ (الإسراء: ١٢)، فهذه قضية عامة تتناول الأحكام الشرعية لأنها أشياء، فتقتضي أنها مفصلة في الشرع، ثم إنا نرى كثيرًا من الأحكام غير مفصل، لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ، ولا في كلام الأئمة، إذ قد تقع حوادث غرائب، ليس لهم فيها كلام، فدل على أن الله سبحانه وتعالى، أحال بالتفصيل على مجتهدي كل عصر، **فكل مجتهد مطلق أو مقيد تمسك في حكم بما يصلح أن يتمسك به مثله في ذلك الحكم، كان ما افتى به حكمًا من الله تعالى، وتفصيلاً منه بمقتضى النص المذكور...»**[2].

إن المجتهد عندما يجتهد في الوقائع المستجدة لا يستقل بالنظر فيها، وإنما يستند إلى العمومات الشرعية، فيدرج تحتها ما يريد الاجتهاد فيه من الجزئيات الحادثة كما جرت بذلك عادة أهل العلم في كل زمان، يقول العلامة عبد الرحمن ابن ناصر السعدي: «من أراد الحكم على شيء من الجزئيات، فعليه أن يبين دخولها في الأحكام الكلية، وهذا أصل كبير نافع، من أحكمه علمًا وعملاً نجح، ومن لم يحكمه غلط غلطًا كبيرًا أو صغيرًا بحسب ما حكم به من الجزئيات.

---

(١) انظر «كتاب الاستقامة» لابن تيمية (١/ ٧).

(٢) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/ ١٣٣-١٣٤).

وجميع الحوادث، وجميع أفعال المكلفين داخلة تحت هذا الأصل، ولنذكر لهذا نموذجًا يفتح بابه، ويستدل به على غيره:

من ذلك أن الشارع مدح من اتصف بالإيمان والتقوى والصلاح والعلم والعمل الصالح والإحسان في عبادة الخالق، والإحسان إلى الخلق بحسب أحوالهم، وذم من اتصف بضد ذلك، فمن أراد أن يمدح أحدًا من الناس شخصًا أو طائفة أو يذم، فعليه أن يبين دخول ما مدحه أو قدح فيه في الاسم الشرعي الذي علق عليه الشارع المدح أو الذم، فإن علقه بغير الأسماء الشرعية عظم غلطه، وانحرف في حكمه.

وكذلك أمر الشارع بالعدل ونهى عن الظلم، فمن أراد الحكم على شيء من الأشياء بأنه عدل أو ظلم، أو أن فاعله عادل أو ظالم، فعليه أن يبين دخوله في نص الشارع الكلي.

وكذلك أمر بإشهاد العدول وقبل شهادتهم بحسب تفاوت الأحكام الشرعية، فمتى شهد أحد بشيء من الأشياء، فعلى من يحكم بشهادته أن يتحقق دخوله في العدالة الشرعية المعتبرة.

وكذلك ردَّ كثيرًا من الأمور إلى العرف والمعروف، وأمر بها، ونهى عن المنكر الذي هو ضدها، وذلك كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمعاشرة بالمعروف، والقيام بالحقوق بالمعروف غير المنكر، فعلى من أراد أن يحكم بشيء من ذلك، فعليه أن يبين دخوله ذلك المحكوم فيه بالعرف والمعروف أو المنكر.

وكذلك نهى عن بيع الغرر ومعاملات الغرر، فعلى من أراد أن يحكم في معاملة جزئية أن يحقق فيها هذا الوصف، فإن تحقق دخول الجزئي في الأصل الكلي، فليحكم فيه، وإلا فليتوقف عن النهي عنه إلا بدليل.

وكذلك أمور كثيرة جدًا علق الشارع عليها أحكامًا، فيشتبه الأمر في جزئياتها وأفرادها: هل فيها ذلك الوصف؟ **فالطريق إلى الحكم العلم التام بالواقع ليتمكن من الحكم عليه، وعند الاشتباه في الجزئيات يرجع فيه إلى أهل الخبرة فيه»**[1].

إن هذا النص النفيس فيه بيان كيفية النظر في الجزئيات للحكم عليها، والوقائع لا تكون إلا جزئية مشخصة ومعينة، فلابد من النظر هل يشملها الحكم الكلي أم لا؟ وذلك عن طريق الاجتهاد بتحقيق المناط، أو الإلحاق بالقياس، أو نحوهما من الأصول والقواعد التي بواسطتها يتم استيعاب جميع الوقائع استيعابًا شرعيًا.

هذه الأصول والقواعد التي يشتمل عليها علم «أصول الفقه» هي الوسيلة الوحيدة للاجتهاد في النوازل، وقد كملت ـ كما سيأتي تقريره في مبحث (انحصار الأدلة) ـ في الزمن الأول، يقول الحجوي الفاسي في كتابه (الفكر السامي): «إن أصول الفقه وإن كملت في الزمن النبوي ففروعه لم تتم بعد، ولا انتهاء لها أبدًا ما دامت الحوادث، ولما كان استيعاب جميع الفروع الفقهية وأعيان الوقائع الجزئية، والإحاطة بجميع أحكامها وإنزال شريعة بذلك، لا يسعه ديوان ولا تطيقه حافظة الإنسان، مع جواز وقوعه عقلاً، لطف الله بنا فأنزل العمومات لتستنبط منها المسائل الخاصة بالاندراج، وأنزل المسائل الخاصة ليقاس عليها ما يماثلها في علة الحكم أو يشابهها، ووكل إلى نبيه ﷺ تدريب الأمة على الاجتهاد والاستنباط ليحصل لهم ثواب الاجتهاد الذي جعله من أفضل العبادات، ودليل كمال النفس والفكر وتحصيل ثمرة الفهم والعقل الذي أكرم الله

---

(١) «مجموع الفوائد واقتناص الأوابد» لعبد الرحمن بن سعدي (ص١٠٩-١١٠).

به الإنسان، فكان ﷺ يمرنـهم ويرشدهم إلى الإجتـهاد، كقـوله لما سئل عن الحمير: «ما أنزل الله عليَّ فيها إلا هذه الآية الجامعة الفاذة: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة:٧)»[١]، فبين لهم بهـذا الجواب كيـفية اندراج الجـزئي في الكلي وأن العام حجة، وأنه يُعمل به قبل البحث عن المخصص»[٢].

إن خلود الشريعـة واستمـرارها إلى يوم القيـامة، لا يتم دون الاجتـهاد في تنزيل أحكام الله على الوقائع، وذلك بالجمع بين المعرفة للأحكام الكلية المعتمدة على منهج الفهم، والمعرفة لكيفية تطبيق هذه الأحكام على الوقائع المعتمدة على منهج التطبـيق، يقول في ذلك الدكـتور فتـحي الدريني: «وليس الاجتـهاد في التفهم والاستنباط بأولى من الاجتهاد فـي التطبيق، إن لم نقل إن قيمة الاجتهاد علميًـا إنما تنحصر فـيما يؤتي مـن ثمرات في تطبيـقه، تحقق مـقاصد التـشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة.

وإذا كان الأمر كذلك، فـإن الخبرة بشؤون الحياة كلهـا، وما يقوم به الناس من أوجه النشاط المختلفة في تدبير معايشهم، وطرق كسبهم وانتفاعهم، أضحت عنصرًا أساسيًا في الاجتهاد بالرأي لأنها بذاتها هي متعلَّق الأحكام.

وإذا كان من المقرر بداهة أن طبيـعة الاجتهاد، عقل متفـهم ذو ملكة مقتدرة متخصـصة؛ ونص تشريعي مقدس يتضـمن حكمًا ومعنى يستوجبـه، أو مقصدًا يستشرف إليه؛ وتطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم؛ ونتيجة متوخاة من هذا التطبيق، فـإن كل أولئك يكون نظريًا ما لم تكن الواقعة أو الحـالة المعروضة

---

(١) أخرجـه البخاري في «الصـحيح» (كتاب تفـسير القـرآن، باب قوله ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾، (٦/ ٤٠٤-٤٠٥).

(٢) «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» للحجوي الفاسي (١/ ٢٢٥).

قد درستَ درسًا وافيًا، بتحليل دقيق لعناصرها، وظروفها وملابساتها؛ إذ التفهم للنص التشريعي يبقى في حيز النظر، ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع بمكوناتها وظروفها، وتبصر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج، لأنها الثمرة العلمية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله»(١).

لقد تضمن هذا النص بيان ما يحتاج إليه ـ لمواكبة الوقائع والمواءمة بينها وبين الأحكام الشرعية المنصوص عليها، أو المستنبطة بالاجتهاد ـ من شرائط، وهي:

١ ـ عقل متفهم ذو ملكة مقتدرة متخصصة، وذلك ما يُعبر عنه أهل العلم بأهلية الاجتهاد التي يصير بها الناظر مقتدرًا اقتدارًا خاصًا بمجال الاجتهاد في الأدلة وتنزيلها على الوقائع، لأن النظر لمن لا أهلية له لا يحصل منه المقصود، ولهذا جعل أهل العلم أول شرط ليكون النظر في الأدلة منتجًا للمقصود كمال الآلات، وفي ذلك يقول العلامة أبو إسحاق الشيرازي: «إنما يحصل العلم بالنظر بثلاثة شروط:

أحدها ـ أن يكون الناظر كامل الآلة، وهو: أن يعرف طريق الأحكام الشرعية وكيفية ترتيب الأدلة بعضها على بعض، لأنه إذا لم يكن كامل الآلة لم يحصل من نظره وإن طال الفكر، وإن أصاب الحكم لم يكن ذلك إصابة إفادتها النظر، وإنما يكون على سبيل الاتفاق، بمنزلة الأعمى إذا كانَ له حدقتان صحيحتان، غير أنه لا نور فيهما، فإنه ولو قلب بصره مهما قلب لا يدرك شيئًا لعدم الآلة التي يتوصل بها إلى الإدراك، وإذا كان بصيرًا أدرك ما ينظر إليه..»(٢).

---

(١) «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي» ص (٥).
(٢) «شرح اللمع في أصول الفقه» للشيرازي (١/ ٩٤).

٢ ـ نص تشريعي مقدس، والمقصود به نص الوحي من كتاب وسنة، وجعل النص متضمنًا لحكم ومعنى يستوجبه، ولمقصد يستشرف إليه، وإنما اقتصر على ذكر الدليل النقلي لأنه أصل الأدلة، وبه ثبوتها، إذ كل دليل لا يشهد له الكتاب والسنة بالاعتبار فإنه لا عبرة به، وإلا فإن النظر يكون في الدليل عمومًا سواء أكان نصًا من كتاب وسنة أو غيره من إجماع أو قياس أو استصلاح أو استصحاب ونحوها من الأدلة المعروفة في كتب الأصول، فقد يكون النظر في الواقعة مَبْنيًا على قواعد الاستصحاب، أو الاستصلاح مثلاً، كما سيأتي بيانه في ثنايا هذا البحث.

إذا لابد من دليل شرعي ينظر فيه المتأهل ذو الملكة، حتى يكون نظره مثمرًا، ولهذا لو نظر في غير الدليل الشرعي كأن ينظر فيما يشتبه بالدليل فإنه لن يصيب الحق، وفي ذلك يقول أبو إسحاق الشيرازي في الشرط الثاني من شروط النظر في الدليل: «أن يكون نظره في دليل لا في شبهة، لأنه متى أخطأ المحجة، ولم يصادف نظره الحجة بل وقع على الشبه لم يدرك المقصود، ولم يصل إلى المراد»[1].

٣ ـ تطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم، وذلك بتطبيق أدوات الاجتهاد على النص لاستخراج الحكم واستنباطه، وإنما أدخلت هذا الشرط ضمن القسم الأول لأن المؤلف قال فيه مع ما قبله: «فإن كل أولئك يكون نظريًا، ما لم تكن الواقعة أو الحالة المعروضة قد درست درسًا وافيًا...».

إن هذه الأمور الثلاثة كلها لا تخرج عن الجانب النظري، إلا إذا أضيف إليها شرط رابع ألا وهو: دراسة الواقعة دراسة وافية، وذلك بتحليل لعناصرها دقيق، ونظر في ظروفها وملابساتها عميق.

---

(١) «شرح اللمع في أصول الفقه» للشيرازي (١/ ٩٤).

وقد أجـاد العلامة ابن القيم تلخـيص هذه الشروط بقوله: «فـالحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهه في كليات الأحكام: أضاع حـقوقًا كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه لا يشكون فـيه اعتمادًا منـه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله.

فها هنا نوعان من الفقه، لابد للحاكم منها:

- **فقه في أحكام الحوادث الكلية.**
- **وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس.**

يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل، ثم يطابق هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع»[(١)].

من كل ما سـبق بيانه يتضح أن الشـريعة الإسلامـية عامـةٌ لكل ما يقع من الحوادث ويجِـدُّ من النوازل، شريطة أن تؤخذ أدلتهـا أخذا كليًا، وقد مـر تقرير «أن الشريعة لم تنـص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنمـا أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر..»[(٢)].

وقد اخـتلف الناس في وفاء النصوص بجـمهور المسائل الواقـعة إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى ـ أهل الرأي والقياس.

الطائفة الثانية ـ أهل الظاهر.

الطائفة الثالثة ـ فقهاء الحديث.

---

(١) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن القيم ص (٤).

(٢) «الموافقات» للشاطبي (٥/ ١٤).

وقد لخص الكلام عن مذاهبهم في هذه المسألة شيخ الإسلام - رحمه الله - فقال: «وكذلك الأمور العملية التي يتكلم فيها الفقهاء، فإن من الناس من يقول: إن القياس يُحتاج إليه في معظم الشريعة لقلة النصوص الدالة على الأحكام الشرعية، كما يقول ذلك أبو المعالي وأمثاله من الفقهاء، مع انتسابهم إلى مذهب الشافعي ونحوه من فقهاء الحديث، فكيف بمن كان من أهل رأي الكوفة ونحوهم؟ فإنه عندهم لا يثبت من الفقه بالنصوص إلا أقل من ذلك، وإنما العمدة على الرأي والقياس، حتى إن الخراسانيين من أصحاب الشافعي، بسبب مخالطتهم لهم، غلب عليهم استعمال الرأي وقلة المعرفة بالنصوص.

وبإزاء هؤلاء أهل الظاهر كابن حزم ونحوه، ممن يدعي أن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية التي لا تحتاج إلى استنباط واستخراج من جمع النصوص، حتى تنفي دلالة فحوى الخطاب وتثبته في معنى الأصل، ونحو ذلك من المواضع التي يدل فيها اللفظ الخاص على المعنى العام.

والتوسط في ذلك طريقة فقهاء الحديث، وهي إثبات النصوص والآثار الصحابية على جمهور الحوادث، وما خرج عن ذلك كان في معنى الأصل، فيستعملون قياس العلة، والقياس في معنى الأصل، وفحوى الخطاب، إذ ذلك من جملة دلالات اللفظ، وأيضًا فالرأي كثيرًا ما يكون في تحقيق المناط الذي لا خلاف بين الناس في استعمال الرأي والقياس فيه، فإن الله أمر بالعدل في الحكم، والعدل قد يعرف بالرأي، وقد يعرف بالنص»[1].

إن طريقة فقهاء الحديث وسط في الاستنباط، وسط في تقرير منهج النظر في الجزئيات الحادثة، والوقائع النازلة، لا تجنح إلى جهة الغلو في الرأي بتغليب

(١) «الاستقامة» لابن تيمية (١/ ٢٦).

تأسيس الأحكام عليه قياسًا كان - كما هو الشأن في مدرسة الرأي قديمًا - أو استصلاحًا واستحسانًا كما هو الشأن في مدرسة الرأي في الزمن الحديث، بل تعتمد من الرأي أحسنه، ولا تعطيه أكثر من حقه، بل تنزله منزلته.

كما لا تجنح إلى جهة التفريط بالجمود على ظواهر نصوص، نافية ما دلت عليه من المعاني التي تشهد لها الأدلة المعتبرة.

إن عموم هذه الشريعة لكل ما يحتاج إليه، واستيعابها لكل ما ينزل بالناس حمل بعض أهل العلم على جعلها من الخصال الدالة على نبوة النبي ﷺ، قال العلامة الماوردي في كتابه (أعلام النبوة): «والخصلة الخامسة: تصديه لمعالم الدين، ونوازل الأحكام حتى أوضح للأمة ما كلفوه من العبادات، وبين لهم ما يحل ويحرم من مباحات ومحظورات، وفصل لهم ما يجوز ويمتنع من عقود ومناكح ومعاملات، حتى احتاج اليهود في كثير من معاملاتهم ومواريثهم لشرعه، ولم يحتج شرعه إلى شرع غيره.

ثم مهد لشرعه أصولاً تدل على الحوادث المغفلة، ويستنبط لها الأحكام المعللة، فأغنى عن نص بعد ارتفاعه، وعن التباس بعد إغفاله»[1].

لقد جعل الماوردي هذه الخصلة من خصال فضائل أفعاله التي اعتبرها من كمالاته المستوجبة لنبوته، والمعجزة لخلقه، فيكون تمهيده الشرع بأصول تدل على الحوادث المغفلة من النص علامة على ذلك الفضل الدال على كماله.

إن عموم الشرع من أوضح الواضحات، وأظهر البديهات، وإنما قدمت به لأن الزمن اليوم زمن فترة في العلم، طبق الجهل فيه الآفاق، وضرب بجرانه، حتى صار الواضح غامضًا، والجلي خافيًا، فالله المستعان.

---

(١) «أعلام النبوة» ص (١٩٤).

المبحث الثاني

عناية المتقدمين بالواقع

لقد اعتنى المتقدمون من أهل العلم بالواقع تأصيلاً للقواعد التي ينبني عليها النظر فيه، ونظروا في الوقائع التي عرضت لهم في زمنهم، فكان لهم نظران:

١ ـ نظر جزئي يتعلق بالوقائع الحادثة في أزمنتهم، وطبيعة هذا النظر الخصوصية بسبب أن «وقائع الأعيان لا عموم لها»[١]، نعم يمكن أن يقاس على نظرهم الجزئي إن كانت هناك مشابهة بين ما نظروا فيه وما ينظر فيه العلماء بعدهم.

إن صعوبة مثل هذا القياس أنه أولاً قياس على فرع لا على أصل، وفيه ما فيه[٢]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن كل نازلة لها خصوصياتها التي تجعلها «نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلابد من النظر فيها بالاجتهاد..»[٣].

٢ ـ نظر كلي يتمثل في تقعيد الأصول، وتأصيل الكليات، بسبب أن زمنهم كان زمن التأسيس للعلوم، والتدوين لها، فاحتاجوا إلي إبراز ما تُبنى عليه الأحكام تسهيلاً على من بعدهم، ولم يكونوا في هذا التأصيل مخترعين، بل مبرزين لما دلت عليه الأدلة المعتبرة، مظهرين لما كان سليقة عند الصحابة كما يقول صاحب المراقي في علم الأصول:

---

(١) ينظر «الموافقات» (٤-٨).

(٢) ينظر «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر (٢/ ٨٩٤-٨٩٥، ٢/ ١٠٣٧).

(٣) «الموافقات» (٥/ ١٤).

أولُ مَنْ أَلَّفَـــــهُ فِي الكُتبِ ۞ مــحــمــدُ بنُ شــافعِ المُطَّلِبي
وغَـــيْـــرُهُ كـــان لَهُ سَليـــقَـــهْ ۞ مــثلُ الذي للعُـربِ من خَليـقَـةْ[(١)]

وفي هذين النظرين يقول العلامة القاضي عياض: «لكنهم (أي الأئمة) لم يتكلموا من النوازل إلا في اليسير مما وقع، ولا تفرعت عنهم المسائل، ولا تكلموا من الشرع إلا في قواعد ووقائع، وكان أكثر اشتغالهم بالعمل بما علموا، والذب عن حوزة الدين، وتوطيد شريعة المسلمين، ثم بينهم من الاختلاف في بعض ما تكلموا فيه ما يُبقي المقلد في حيرة ويُحوجه إلى نظر وتوقف، وإنما جاء التفريع والتنقيح وسط الكلام فيما يتوقع وقوعه بعدهم، فجاء التابعون فنظروا في اختلافهم، وبنوا على أصولهم، ثم جاء من بعدهم العلماء من أتباع التابعين والوقائع قد كثرت، والنوازل قد حدثت، والفتاوى قد تشعبت، فجمعوا أقاويل الجميع، وحفظوا فقههم، وبحثوا عن اختلافهم واتفاقهم، وحذروا انتشار الأمر، وخروج الخلاف عن الضبط، فاجتهدوا في جمع السنن، وضبط الأصول، وسئلوا فأجابوا، وبنوا القواعد، ومهدوا الأصول، وفرعوا عليها النوازل، ووضعوا للناس في ذلك التصانيف وبوبوها، وعمل كل واحد منهم بحسب ما فتح عليه ووفق له، فانتهى إليهم علم الأصول والفروع، والاختلاف والاتفاق، وقاسوا على ما بلغهم ما يدل عليه أو يشبهه»[(٢)].

إن هذا الوصف الدقيق من القاضي عياض لعمل المتقدمين يبرز ما ذكرته من اعتناء أهل العلم بالوقائع، وهل هذا الاعتناء قائم على الاشتغال بها من غير حصر لها بضوابط تضبطها، وقواعد تحكمها؟ أم كما قال القاضي عياض:

---

(١) «نشر البنود على مراقي السعود» لعبد الله العلوي الشنقيطي (١/ ١٤).
(٢) «ترتيب المدارك» للقاضي عياض (١/ ٦١).

«وحذروا انتشار الأمر، وخروج الخلاف عن الضبط فاجتهدوا في جمع السنن، وضبط الأصول، وسئلوا فأجابوا، وبنوا القواعد، ومهدوا الأصول، وفرعوا عليها النوازل»[١].

إن هذه العناية بتأصيل الأصول، وتقعيد القواعد، التي تكون بمثابة المعيار الكلي الذي يعتمد في النظر في الوقائع والأحداث، سلوك لطريقة الشارع الذي كانت نصوصه كلمات جوامع، وقضايا كلية، تشمل ما يمكن أن يحدث من الوقائع، قال الحجوي: «ولما كان استيعاب جميع الفروع الفقهية، وأعيان الوقائع الجزئية، والإحاطة بجميع أحكامها، وإنزال شريعة بذلك، لا يسعه ديوان، ولا تطيقه حافظة الإنسان، مع جواز وقوعه عقلاً، لطف الله بنا فأنزل العمومات لتستنبط منها المسائل الخاصة بالاندراج، وأنزل المسائل الخاصة ليقاس عليها ما يماثلها في علة الحكم أو يشابهها، ووكل إلى نبيه ﷺ تدريب الأمة على الاجتهاد والاستنباط ليحصل له ثواب الاجتهاد الذي جعله من أفضل العبادات.

فكان ﷺ يمرنهم ويرشدهم إلى الاجتهاد، كقوله لما سئل عن الحمير: **«ما أنزل الله عليَّ فيها إلا هذه الآية الجامعة الفاذة: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾** (الزلزلة: ٧)»[٢]، فبيَّن لهم بهذا الجواب كيفية اندراج الجزئي في الكلي، وأن العام حجة، وأنه يُعمل به قبل البحث عن المخصص»[٣].

لقد كان تدريب النبي ﷺ لأمته على الاجتهاد يهدف إلى توجيههم إلى الاعتناء بالكليات، من خلال إبراز حجية العموم، وكيفية إدراج الوقائع الجزئية تحت كلياتها.

---

(١) «ترتيب المدارك» للقاضي عياض (١/ ٦١).
(٢) مر تخريجه ص (٤١).
(٣) «الفكر السامي» (١/ ٢٢٥).

إن وضوح هذا الأمر عند العلماء هو الذي جعلهم ينظرون إلى ما يتصل بالواقع سواء كان واقع خصومة أو لا من القضاء والفتوى على أنهما: «صناعة كلاهما يحتاج إلى نظر وإمعان في جزئيات المسائل حتى يتبين لهما اندراجهما تحت كليات الفقه، وإدراج الجزئي تحت الكلي عسير، لكثرة ما يقع فيه من الاشتباه، بسبب اشتمال الجزئي على أوصاف مختلفة بعضها ينزع إلى هذا الكلي، وبعضها ينزع إلى غيره، وهو بأحدهما أمس منه بالآخر، وربما كانت الجهة التي هو بها أمس دقيقة تخفى على غير الفاطن»[1].

وحيث إن القضاء والفتيا كليهما صناعة، فقد اعتنى أهل العلم بتعليمهما، وذلك لأن الصناعات تفتقر إلى التعليم حتى تنشأ الملكة المقصودة من تعلم العلم، وفي ذلك يقول العلامة ابن خلدون: «فصل في أن تعلم العلم من جملة الصنائع».

وذلك أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن حاصلاً.

وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي، لأنا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها مشتركًا بين من شدا في ذلك الفن، وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامي الذي لم يحصل علمًا، وبين العالم النحرير.

والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما، فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي.

والملكات كلها جسمانية سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره، كالحساب، والجسمانيات كلها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم، ولهذا كان

---

(١) «شروح وحواشي لامية الزقاق» الوزاني ص (٣١)، وعمر الفاسي ص (٧).

السند في التعليم في كل علم أو صناعة يفتقر إلى مشاهير المعلمين فيها، معتبراً عند كل أهل أفق وجيل.

ويدل أيضًا على أن تعليم العلم صناعة اختلاف الاصطلاحات فيه، فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به، شأن الصنائع كلها»[(١)].

لقد كان العلماء يتواصون بالتدرب على النظر في الوقائع من خلال الحضور في مجالس القضاة والمفتين، قال العلامة الونشريسي ناقلاً عن ابن سهل: «كثيراً ما سمعت شيخنا أبا عبد الله بن عتاب ﷺ يقول: الفتيا صنعة»[(٢)]، ثم قال الونشريسي: «وقد قاله قبله أبو صالح بن سليمان بن صالح - رحمه الله - قال: الفتيا دربة، وحضور الشورى في مجلس الحكام منفعة وتجربة، وقد ابتليت بالفتيا فما دريت ما أقول في أول مجلس شاورني فيه سليمان بن أسود، وأنا أحفظ المدونة والمستخرجة الحفظ المتقن.

ومن تفقد هذا المعنى من نفسه ممن جعله الله إمامًا يلجأ إليه ويعول الناس في مسائلهم عليه وجد ذلك حقًا، وألفاه ظاهرًا وصدقًا، ووقف عليه عيانًا، وعلمه خبرا، والتجربة أصل في كل فن ومعنى مفتقر إليه»[(٣)].

إن هذا الجمع بين طلب الأحكام الكلية، وتعلم كيفية تنزيلها على النوازل الواقعة كان واضحًا عند أهل العلم، وهو الأساس الذي بنوا عليه في تفريقهم بين علم القضاء وفقه القضاء، وبين علم الفتيا وفقه الفتيا، وفي ذلك يقول العلامة الونشريسي: «وقال بعضهم: والفرق بين علم القضاء وفقه القضاء فرق ما بين

---

(١) المقدمة (٢/٥٢٢).

(٢) «المعيار المعرب والجامع المغرب» لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (١٠/٧٩).

(٣) نفس المرجع.

الأخص والأعم، فقه القضاء أعم لأنه الفقه بالأحكام الكلية، وعلم القضاء هو العلم بتلك الأحكام الكلية مع العلم بكيفية تنزيلها على النوازل الواقعة...

والفرق المذكور هو أيضًا الفرق بين علم الفتيا وفقه الفتيا، ففقه الفتيا: هو العلم بالأحكام الكلية، وعلمها هو العلم بتلك الأحكام مع تنزيلها على النوازل»[١].

إن المعرفة بالأحكام الكلية لا تؤهل صاحبها لأن يحكم في الوقائع النازلة، سواء كان الحكم في واقعة متعلقة بخصومة يحكم فيها القضاة[٢]، أو كان الحكم الشرعي في واقعة لا تختص بالقضاة، بل يفتي فيها المفتون[٣].

إن المعرفة بالأحكام الفقهية أمر سهل لا يحتاج إلا إلى همة في التحصيل، بخلاف تطبيقها على الوقائع فإنه أمر عسير يحتاج إلى مران ودربة، يقول العلامة الونشريسي: «ولا غرابة في امتياز علم القضاء من غيره من أنواع الفقه، وإنما الغرابة في استعمال كليات علم الفقه وانطباقها على جزئيات الوقائع بين الناس، وهو عسير على كثير من الناس، فتجد الرجل يحفظ كثيرًا من الفقه ويفقهه، ويعلمه غيره، فإذا سئل عن واقعة لبعض العوام من مسائل الصلاة، أو مسألة من الأعيان لا يحسن الجواب، بل ولا يفهم مراد السائل عنها إلا بعد عسر»[٤].

إن اعتناء المتقدمين بالواقع بلغ الغاية، والسر في ذلك أن الاعتناء بالواقع مطلب شرعي، ولهذا تم التوصل لكيفية النظر فيه تأصيلاً لا مزيد عليه، وصار ذلك التأصيل جزءًا من العلوم الشرعية التي قال فيها العلامة ابن خلدون: «ثم

---

(١) «المعيار المعرب والجامع المغرب» لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (١٠/ ٧٩).
(٢) ينظر للفرق بين الفتيا والقضاء كتاب «الفروق» للقرافي (٤/٤٨-٥٤) و «الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» له ص (٤٣) و «إعلام الموقعين» لابن القيم (١/ ٣٠-٣١).
(٣) نفس المرجع.
(٤) المعيار» للونشريسي (١٠/٧٩-٨٠).

إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفـقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتـهت فـيهـا مـدارك الناظرين إلى الغـاية التي لا شـيء فوقـهـا، وهذبت، الاصطلاحات ورُتِّبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق»[١].

إن من صور بلوغ الغايـة في الاعتناء بالواقع تقسيم هذا الواقع إلى أقـسامه الممكنة عقلاً، اعـتمادًا على منهج علمي دقيق عـرف به علماء المسلمين ألا وهو السبر والتقسيم[٢]، وذلك بحصر جميع الأقسام الممكنة عقلاً ، واختبار كل قسم منها بالنظر فيه، والحكم عليه بما يناسبه.

لقد قـسم أهل العلم من المحققين الواقع إلى قـسمين لا يكاد يخرج عنهـما شيء من الوقائع النازلة، وهذان القسمان هما:

١ ـ قسم وردت فيه نصوص من الكتاب والسنة والآثار السلفية.

٢ ـ قسم لم يرد فيه نص ولا أثر، وهذا القسم تحته أنواع:

(أ) مسائل بعيدة الوقـوع، شريطة أن يحكم بذلك متزن النظر لم تجنح به وساوس الاسـتبعـاد لكل مقدر الوقـوع ممكنه، ولا مسـترسل مع كل متوقع شأن المتكلفين[٣].

(ب) مسائل مقدرة لا يقع مثلها، وإنما يتصورها أهل الترف العقلي.

(جـ) مسائل وقوعها غير نادر، بل يقع أمثالها مرة بعد مرة.

(د) مسائل وقوعها غير مستبعد.

---

(١) المقدمة (٢/ ٥٢٩).

(٢) السبـر والتقسيـم وإن كان من مسالك العلـة، فإنه يستعـمل بشكل أوسع في سبر الـعلل الممكنة بعد تقسيمها أو في غير العلل مما يقبل القسمة.

(٣) ينظر «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر (٢/ ١٠٥٤).

ولكل قسم من هذه الأقسام حكمه الشرعي، كما بينه العلامة ابن القيم في كتابه (إعلام الموقعين) قال ـ رحمه الله ـ: «الفائدة الثامنة والثلاثون: إذا سأل المستفتي عن مسألة لم تقع، فهل تستحب إجابته أو تكره أو تخير؟

فيه ثلاثة أقوال، وقد حكي عن كثير من السلف أنه كان لا يتكلم فيما لم يقع، وكان بعض السلف إذا سأله الرجل عن مسألة قال: هل كان ذلك؟ فإن قال نعم تكلف له الجواب، وإلا قال: دعنا في عافية.

وقال الإمام أحمد لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام، والحق التفصيل: فإن كان في المسألة نص من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نص ولا أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع، أو مقدرة لا تقع، لم يستحب له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر، ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت، استحب له الجواب بما يعلم، لاسيما إن كان السائل يتفقه بذلك، ويعتبر بها نظائرها، ويُفَرِّع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى، والله أعلم»[1].

يتضح من هذا النص ضرورة التفريق بين الأمور الواقعة، والأمور المتوقعة، وضرورة تصنيف الأمور المتوقعة إلى أنواعها التي مرت، ذلك لأن الاشتغال بالأمور المقدرة التي لا تقع مسلك من مسالك أهل الرأي المحدث، والذي نشأ بسببه اعتقاد أن النصوص الشرعية لا تفي بما يحتاجه الناس، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإنما ظن كثير من الناس الحاجة إلى الرأي المحدث، لأنهم يجدون مسائل كثيرة، وفروعًا عظيمة لا يمكنهم إدخالها تحت النصوص، كما يوجد في فروع من ولد الفروع، من فقهاء الكوفة ومن أخذ عنهم.

(١) «إعلام الموقعين» (٤/ ١٧٠).

وجواب هذا من وجوه:

أحدها ـ أن كثيرًا من تلك الفروع المولدة المقدرة لا يقع أصلاً، وما كان كذلك لم تجب أن تدل عليه النصوص، ومن تدبر ما فرعه المولدون من الفروع في باب الوصايا والطلاق والأيمان وغير ذلك علم صحة هذا.

الوجه الثاني ـ أن تكون تلك الفروع والمسائل مبنية على أصول فاسدة، فمن عرف السنة بين حكم ذلك الأصل، فسقطت تلك الفروع المولدة كلها»(١).

وهذا الذي قرره شيخ الإسلام ابن تيمية من جعل الاشتغال بالمسائل قبل أن تنزل شعبة من الرأي المذموم لم ينفرد به، بل سبقه إليه الحافظ ابن عبد البر في كتابه الماتع (جامع بيان العلم) ونقله عن جمهور أهل العلم، قال ـ رحمه الله ـ: «وقال آخرون وهم جمهور أهل العلم: الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي ﷺ وعن أصحابه والتابعين: هو القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع والنوازل بعضها على بعض قياسًا دون ردها على أصولها، والنظر في عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأي قبل أن تنزل، وفرعت وشققت قبل أن تقع، وتكلم فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن..»(٢).

إن اعتناء المتقدمين من أهل العلم بالواقع ليس بدعًا من الأمر، بل هو منهم تأسٍّ بالنبي ﷺ الذي ثبت لرسالته: «عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص:

- عموم بالنسبة إلى المُرْسل إليهم.
- عموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بُعث إليه في أصول الدين وفروعه.

---

(١) «الاستقامة» (١/٨-٩).

(٢) «جامع بيان العلم وفضله» (٢/١٠٥٤).

فرسالته كافية شافية عامة، لا تحوج إلى سواها، ولا يتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا، فلا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته، ولا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به»[(١)].

إذًا لقد كان الإيمان بعموم رسالة النبي ﷺ، وشمول شريعته، جزءً من الإيمان برسالته ﷺ، ولم يكن يدور بخلد أهل العلم عدم وفاء الشريعة بما يحتاج الناس إليه في كل ما ينزل بهم، نعم لم يكن يخطر ببالهم الاحتياج إلى إحداث أوضاع مبتدعة، وابتداع أصول مخترعة، بل كانوا يدركون أن النظر في النوازل نظر شرعي يخضع لقانون الشرع، ولا يصلح له إلا ذو أهلية كاملة تمكنه من الاجتهاد.

وما توهمه البعض من حدوث أقضية بالهوى لحدوث ما يظنه داع لها من الفجور بناء على سوء فهم لقولة عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» حتى ظنها مخصصة لعموم قوله ﷺ: **«تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي»**[(٢)]، فالوجه في رده ما أجاب به عنه العلامة ابن رشد الجد في فتاواه بعد أن أورد عليه ذلك الإشكال، قال - رحمه الله -: «فالوجه في ذلك أن ما حدث من النوازل التي لا يوجد فيها نص في الكتاب ولا في السنة ولا فيما اجتمعت عليه الأمة، يستنبط لها أحكام

---

(١) «إعلام الموقعين» لابن القيم (٤/ ٢٨٥).

(٢) أخرجه الحاكم في مستدركه في كتاب «العلم» عن أبي هريرة (١/ ٩٣)، والإمام مالك في «الموطأ» في كتاب «القدر»، باب النهي عن القول بالقدر (٢/ ٨٩٩)، وقال فيه ابن عبد البر: «هذا أيضًا محفوظ معروف مشهور عن النبي ﷺ عن أهل العلم شهرة يكاد يستغني بها عن الإسناد»، انظر «فتح البر في الترتيب الفقهي» لابن عبد البر (١/ ١٤٧)، وصححه العلامة الألباني في «صحيح الجامع الصغير» (١/ ٥٦٦)، وفي «السلسلة الصحيحة» (٤/ ٣٦١).

من الكتاب والسنة، لأن الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء:٥٩)، ومعناه: إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وقال: ﴿لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء:٨٣)، فجعل المستنبط من الكتاب والسنة علمًا، وأوجب الحكم به فرضًا، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ (الأنعام:٣٨).

فلا نازلة إلا والحكم فيها قائم من القرآن، إما بنص، وإما بدليل، علمه من علمه، وجهله من جهله، وهذا المعنى من الاستنباط مثل ما جاء أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يجلد في الخمر أربعين، وكان عمر رضي الله عنه يجلد فيها أربعين إلى أن بعث إليه خالد بن الوليد يذكر له أن الناس قد استخفوا العقوبة في الخمر، وأنهم انهمكوا فيها، فما ترى في ذلك؟ فقال عمر لمن حوله، وكان عنده علي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف، ما ترون في ذلك؟ ما ترى يا أبا الحسن؟ فقال علي: يا أمير المؤمنين أرى أن تجلد فيها ثمانين جلدة، وتابعه أصحابه على ذلك، فقبله عمر وأخذ به؛ لأنهم استنبطوه من الكتاب[1].

والوجه في استنباطهم إياه من أنه لما كان الأصل المتفق عليه أن الحدود وضعت للردع والزجر عن المحارم، وجب أن يرجع في حد الخمر إلى أشبه الحدود بها في القرآن؟ فكان ذلك حد القذف للمعنى الذي ذكر علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه «كتاب الحدود» (٥/ ٥٣٥/ ٥٣٦)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، رغم أن في إسناده وبرة الكلبي، نقل فيه ابن حجر في اللسان قول ابن حزم أنه مجهول، والدارقطني في سننه (٣,١٥٧)، وانظر تخرجه في «إرواء الغليل» (٨/ ٤٦) للعلامة الألباني، فقد حكم بضعفه، لكنه صح من طريق أنس بسياق آخر استشار فيه عمرُ عبدَ الرحمن بن عوف ـ رضي الله عن الجميع ـ. أخرجه مسلم في كتاب «الحدود» (٣/ ١٣٣٠).

فهـذا وجه قول عمـر بن عبد العزيز ﷺ: «تحـدث للناس أقضية بقـدر ما أحدثوا من الفجور» لا أنه تحدث لهم أقضية مـبتدعة بالهوى خارجة عن الكتاب والسنة»[1]، وممن وجهـه أيضًا العلامـة الزركشي في مـعرض حديثـه عن ثبوت أحكام الشرع إلى يوم القيـامة، قال ـ رحمه الله ـ: وقول عمـر بن عبد العزيز: «يحدث للناس أقضية على قدر ما أحـدثوا من الفجور» أي يجدون أسبابًا يقضي الشرع فيهـا أمرًا لم تكن قبل ذلك، لأجل عدمه منها قـبل ذلك، لا لأنها شرع مُجَدَّد»[2].

إن عناية أهل العلم بالواقع عناية لا مزيد عـليها، فقد مـهدوا الأصول التي يُبنى عليها النظر فيه، وما تركوا شيئًا يحتُاج إليه في النظر إلى الواقع إلا وأشبعوه بحثًا، فقـد نظروا في الواقع عندما يكون عارضًا، وعندما يصـير عادة، وجعلوا العادة قسمين مستمرة ومتبدلة[3]، وأرجعوا كل قسم إلى أصول شرعية، ونظروا في الواقع أيضًا عند تطبيق الأحكام، ومـا تؤول إليه، وبنوا على النظر في مآلات الأفعال أصـولا كسد الذرائع، والاستـحسان[4]، ونحوها، ومراعاة مـعنى تحقيق المآل تكون بدراسة طبيعة الوقائع في أحوال فاعليها، ثم في علاقات تلك الوقائع مع غيرها من الأوضاع، ثم في ظروف تلك الوقائع الزمانية والمكانية.

إن مراعـاة أحوال فـاعليـها نشـأ عنه الاعتناء بمبـاحث الأهلية مـن شروط التكليف وغيرها، وعلى أساسها فرقوا بين الإطـلاق والتعيـين في الأحكام، إلى غير ذلك.

---

(١) «فتاوى ابن رشد» (٢/ ٧٦١-٧٦٣).
(٢) «البحر المحيط» (١/ ١٣١).
(٣) تنظر «الموافقات» (٢/ ٤٨٨).
(٤) تنظر «الموافقات» (٥/ ١٨٢).

لقد شمل نظر أهل العلم الواقع في ارتباطه بالأحكام الشرعية، من خلال نصب الشارع له عَلَمًا مُعرفًا لحكمه، قال أبو حامد الغزالي: «اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لاسيما بعد انقطاع الوحي، أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة، نصبها أسبابًا لأحكامه، وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام، على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها..»[1].

إن نظر العلماء اتسع لمجالات لا تخطُر ببال أصحاب «فقه الواقع» المعاصر من خلال: قواعد منضبطة، ورؤية شرعية، وتأمل سديد. وسيأتي تفصيل هذا النظر بحسب ما تسمح به المؤنة، وتجود به الفكرة، فالله المستعان وعليه التكلان.



المبحث الثالث

انحصار الأدلة

إن الغاية من هذا المبحث بيان أن الأدلة التي من خلالها يتم النظر في الوقائع منحصرة فيما دل عليه الشرع، وأنه لا مجال للخروج عما استقرأه أهل العلم، ولا يُستطاع الزيادة عليها بإضافة قواعد جديدة يُزْعَم أنها الجديرة بالاسترسال مع الوقائع الكثيرة التي يقذف بها العصر.

أو يُزعم أن القواعد الأصولية قديمة لابد من تجديدها، وخضوعها لسنة التطور، وأنها ليست وحيًا منزلاً من السماء، بل هي اجتهاد استجاب به الأصوليون القدامى لواقع زمانهم، وبما أن الواقع قد تغير إلى علاقات متشابكة ما كانت لتخطر ببال علمائنا قديمًا، وبما أن الواقع صار يقذف بعشرات الوقائع إن لم نقل بالمئات كل يوم، فإن ذلك التأصيل المتأثر بظروف ذلك الزمن الساذج، لا يمكن أن يستجيب لواقع اليوم المعقد.

ويزعم لهذا كله أنه لابد من فتح باب الاجتهاد الذي أعلى من شأنه الشرع الإسلامي، وذلك بالاجتهاد في تجديد تلك الأصول القديمة بتوسعتها، أو إحداث أصول جديدة تكون أكثر مرونة، وفي ذلك يقول الدكتور حسن الترابي في (تجديد أصول الفقه الإسلامي): «وفي يومنا هذا أصبحت الحاجة إلى المنهج الأصولي الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسلامية حاجة ملحة، لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسبًا للوفاء بحاجتنا حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي»[1].

---

(١) «تجديد الفكر الإسلامي» ص (٧٣).

إن هؤلاء المجددين يرون أن تلك الأصول جهد إنساني اجتهادي، وليست بالضرورة هي الشريعة، وإن أخذت منها، بدليل أنها تنسب إلى أصحابها، فيقال: أصول الحنفية، أو المالكية، أو الشافعية، أو الحنابلة.

يقول أحد الباحثين المعاصرين المتأثرين بدعوة الدكتور الترابي في تلخيص فكرته: «إن أصول الفقه كما ورثناها عبر أجيال، وضعت تحت تأثير ظروف مغايرة للظروف التي نحياها، ولتلبية حاجات محدودة انفعالا بطابع التحفظ، والخوف الشديد على مصير الدين، وفي نطاق علمي ضيق حيث كانت وسائل الاتصال بالعالم الخارجي بدائية بطيئة، والتبادل بين الأمم في مختلف المجالات قليلاً نسبيًا، وهي بالتالي أصول لم تعد قادرة على حل المعضلات الطارئة في مجال المعاملات المدنية والتجارية والسياسية والإدارية . . . سواء داخل حدود الدولة أو خارجها»[١].

إن هؤلاء المجددين لم يتفطنوا إلى أن الأدلة الشرعية وإن كان بعضها يرجع إلى الاجتهاد والرأي لابد لها من مستند من الشرع تستند إليه، يقول العلامة الشاطبي في تقرير ذلك: «الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما ـ ما يرجع إلى النقل المحض.

الثاني ـ ما يرجع إلى الرأي المحض.

وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعًا إلا إذا استند إلى النقل.

---

(١) «الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ضوابطه ومستقبله» لعبد السلام السليماني ص (٣٨٩-٣٩٠).

فأما الضرب الأول ـ فالكتاب والسنة.

وأما الضرب الثاني ـ فالقياس والاستدلال.

ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إما باتفاق، وإما باختلاف، فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد.

ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان، والمصالح المرسلة، إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية...

ثم نقول: إن الأدلة في أصلها محصورة في الضرب الأول، لأنا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه، وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين:

إحداهما ـ جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية.

والأخرى ـ جهة دلالته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية.

فالأولى ـ كدلالته على أحكام الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، والجهاد، والصيد، والذبائح، والبيوع، والحدود، وأشباه ذلك.

والثانية ـ كدلالته على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة، وأن قول الصحابي حجة، وشرع من قبلنا حجة، وما كان نحو ذلك»[1].

---

(١) «الموافقات» (٣/ ٢٢٧-٢٢٨).

لقد قرر العلامة الشاطبي أن الأدلة في أصلها محصورة فيما يرجع إلى النقل، لأنها تستند إليه، فبه يستدل على صحتها وحجيتها.

إن هذا المعنى الذي قرره الشاطبي في انحصار الأدلة، هو نفس ما قرره قبله العلامة القرافي في «الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام وبين قاعدة وقوع الأحكام» قال ـ رحمه الله ـ: «فأدلة مشروعية الأحكام محصورة شرعًا تتوقف على الشارع، وهي نحو العشرين، وأدلة وقوع الأحكام هي الأدلة على وقوع الأحكام، أي وقوع أسبابها، وحصول شروطها، وانتفاء موانعها.

فأدلة مشروعيتها: الكتاب، والسنة، والقياس، والإجماع، والبراءة الأصلية، وإجماع المدينة، وإجماع أهل الكوفة على رأي، والاستحسان، والاستصحاب، والعصمة، والأخذ بالأخف، وفعل الصحابي، وفعل أبي بكر وعمر، وفعل الخلفاء الأربعة، وإجماعهم، والإجماع السكوتي، وإجماع لا قائل بالفرق فيه، وقياس لا فارق، ونحو ذلك مما قرر في أصول الفقه، وهي نحو العشرين، يتوقف كل منها على مُدرك شرعي يدل على أن ذلك الدليل نصبه الشرع لاستنباط الأحكام.

وأما أدلة وقوعها فهي غير منحصرة، فالزوال مثلاً دليل مشروعيته سببًا لوجوب الظهر عنده قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ (الإسراء: ٧٨)، ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم الآلات الدالة عليه، وغير الآلات، كالإسطرلاب، والميزان، وربع الدائرة... وجميع آلات الظلال، وجميع آلات المياه، وآلات الطلاب كالطنجهارة، وغيرها من آلات الماء... وغير ذلك من الموضوعات والمخترعات التي لا نهاية لها.

وكذلك جميع الأسباب والشروط والموانع لا تتوقف على نصب من جهة الشرع، بل المتوقف سببية السبب، وشرطية الشرط، ومانعية المانع، أما وقوع هذه الأمور فلا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع، ولا تنحصر تلك الأدلة في عدد، ولا يمكن القضاء عليها بالتناهي»[1].

نقلت هذا النص رغم طوله لما فيه من الفوائد العظيمة، والمتمثلة فيما يلي:

١ ـ بيان أن سببَ انحصار الأدلة توقفُ ثُبوتها على الشرع، والذي أفاده قوله: «فأدلة مشروعية الأحكام محصورة شرعًا تتوقف على الشارع. .» كما أفاده مفهوم قول صاحب (ترتيب الفروق واختصارها) في أدلة وقوع الأحكام التي لا تنحصر «. .هي لا تنحصر، ولا غاية لها. . ومن حيث أنه لا نهاية لها لم تكن هذه الأدلة تتوقف على نصب الشرع. .»[2]، مفهوم كلامه أن ما توقف على الشرع ينحصر.

لقد ذهب العلامة ابن القيم ـ رحمه الله ـ إلى نفس ما قرره القرافي فقال:

«الفرق بين دليل مشروعية الحكم وبين دليل وقوع الحكم:

فالأول ـ متوقف على الشارع، **والثاني** ـ يعلم بالحس أو الخبر أو العادة.

فالأول ـ الكتاب والسنة ليس إلا، وكل دليل سواهما يستنبط منهما.

والثاني ـ مثل العلم بسبب الحكم وشروطه وموانعه. .»[3].

٢ ـ إن توقف الأدلة الأصولية على الشرع في ثبوتها، يقتضي أن يشهد الشرع لها بالاعتبار، ويستلزم أن يدل الدليل الشرعي على حجيتها، فهي مبنية

---

(١) «الفروق» للقرافي (١/١٢٨-١٢٩).
(٢) «ترتيب الفروق واختصارها للبقوري» (١/٣٤٦-٣٤٧).
(٢) «بدائع الفوائد» (٤/١٣).

على مدارك شرعية، دل على هذه الفائدة قول القرافي: «. . يتوقف كل واحد منها على مُدرك شرعي يدل على أن ذلك الدليل نصبه الشرع لاستنباط الأحكام» كما دل عليها قول الإمام ابن القيم لما تحدث عن أدلة مشروعية الحكم، وأنها محصورة: «فالأول ـ الكتاب والسنة ليس إلا، وكل دليل سواهما يستنبط منها»، وأفاده أيضًا ما مر من قول العلامة الشاطبي: «إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول، لأنا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه. .»[1]، فصحة الاعتماد على الأدلة الثابتة بالاجتهاد ـ كدليل القياس والاستدلال ـ موقوفة على شهادة الكتاب والسنة لها.

إن دلالة الكتاب والسنة ليست قاصرة على الأحكام الجزئية الفرعية، كما قد يتوهمه هؤلاء المجددون، بل إن دلالته تشمل الدلالة «على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية»[2] أيضًا.

٣ ـ ضرورة استحضار الفرق بين أدلة مشروعية الأحكام، وأدلة وقوعها، فأول فرق بينهما: أن أدلة مشروعية الأحكام محصورة، وأدلة وقوعها غير محصورة، وثاني فرق بينهما: أن أدلة مشروعية الأحكام متوقفة على الشارع، وأدلة وقوعها ليست متوقفة على الشارع، بل تعلم «بالحس أو الخبر أو العادة» كما أفاده العلامة ابن القيم.

وينبني على التفريق بينهما أن أدلة مشروعية الأحكام يرجع فيها إلى أهل العلم بالقرآن والحديث، وأدلة وقوعها يرجع فيها إلى أهل الخبرة بها، كما أفاده العلامة ابن القيم أيضًا.

---

(١) «الموافقات» (٣/ ٢٢٨).

(٢) نفس المرجع.

إن إغفـال هذا الفرق بين النوعين هو سـر اعتقـاد أن وقوع أدلة الأحكام له مدخل في مشروعيتها، وأنه يمكن إنشـاء القواعد لنشوء الوقائع، مع أن القواعد لا يمكن بناؤها إلا إذا دل الدليل على مشروعيتها وحـجيتها، وما دل الشرع على التأسيس عليه، محصور كانحصار أصله الذي هو الشرع المنزل.

ومن الأمثلة التي توضح الفـرق بينهما ما مثل به ابن القـيم ـ رحمه الله ـ: «ومن أمثلة ذلك بيع المغـيب في الأرض من السلجم والجزر والقلقاس وغـيره، فدليل المشـروعية أو منعـها موقـوف على الشارع لا يعلم إلا من جهـته، ودليل سبب الحكم أو شروطه أو مانعه يرجع فيه إلى أهله، فإذا قال المانع من الصحة: هذا غرر لأنه مستور تحت الأرض، قيل: كون هذا غررًا أو ليس بغرر يرجع إلى الواقع لا يتوقف على الشرع، فإنه من الأمـور العادية المعلومة بالحس أو العادة، مثل كونه صحيحًا أو سقيمًا، كبارًا أو صغارًا... ونحو ذلك.

فلا يستدل على وقـوع أسباب الحكم بالأدلة الشرعية، كـما لا يستدل على شرعيـته بالأدلة الحسيـة، فكون الشيء مترددًا بين السلامـة والعطب، وكونه مما يجهل عاقبته وتطوى مغـبته أو ليس كذلك يعلم بالحس أو العادة لا يتوقف على الشرع، ومن اسـتدل على ذلك بالشرع فـهو كمن اسـتـدل على أن هذا الشراب مسكر بالشرع، وهذا ممتنع بل دليل إسكاره الحس، ودليل تحريمه الشرع.

فتأمل هذه الفائدة ونفعها، ولهذه القـاعدة عبارة أخرى وهي أن دليل سببية الوصف غير دليل ثبوته، فـيستدل على سببيـتـه بالشرع، وعلى ثبوته بالحس أو العقل أو العادة، فهذا شيء وذلك شيء»[2].

---

(١) «بدائع الفوائد» (٤/ ١٣).
(٢) نفس المرجع.

إن المعرفة بأدلة وقوع الأحكام، والمتمثلة في الحس أو العادة أو الخبر عنهما، والمتصلة بمعرفة الواقع، لا تجعل من صاحبها متأهلاً للحكم على ما عرفه من الواقع بحكم الشرع، إذ ذلك طور آخر لا يبلغه إلا العالم أو الشادي في العلم، كما قرره ابن خلدون عندما بين أن تعلم العلم من جملة الصنائع، وذلك مقام هيهات أن يدرك شأوه العامي أو المبتدي، وليست معرفة الواقع من العلم الذي يحصل به الامتياز حتى يُفتخر به، بل هو مشترك بين عموم المكلفين، ولهذا جعله القرافي أهون أنواع الأدلة الثلاثة والمتمثلة في: أدلة المشروعية، وأدلة الحجاج، وأدلة الوقوع، قال ـ رحمه الله ـ بعد أن قرر الفرق بين قاعدة الأدلة وقاعدة الحجاج: «فائدة: هذه الثلاثة الأنواع موزعة في الشريعة على ثلاث طوائف:

١ ـ فالأدلة: يعتمد عليها المجتهدون.

٢ ـ والحجاج: يعتمد عليها الحكام[١].

٣ ـ والأسباب: يعتمد عليها المكلفون، كالزوال ورؤية الهلال ونحوها»[٢].

إن معرفة وقوع هذه الأسباب وما يماثلها من الأحكام الوضعية الأخرى لا تتوقف على نصب من جهة الشارع، ولا يمكن أن تنحصر لحدوثها شيئًا فشيئًا، زمنا بعد زمن، ولا يعني هذا خلوها من حكم الشارع، بل قد مر تقرير عموم الشريعة، وشمولها لكل ما يقع وإنما المقصود بيان أن معرفتها على جهة التفصيل ليست شرطًا في العلم، ولا في الاجهاد، إذ الإحاطة بما لا يتناهى ليست باستطاعة

(١) الحجاج ما يعتمده القضاة كالبينة والإقرار والشاهد واليمين... وهي متوقفة على نصب من جهة صاحب الشرع، ينظر كتاب «الفروق» (١/١٢٩).
(٢)«الفروق» (١/١٢٩).

البشر، بل هي من صفات كمال الله جل وعلا الذي أحاط علمه بكل شيء، ما كان منه وما سيكون، نعم لا يجوز الحكم على الواقعة إلا بعد تصورها، وتصورها يمكن أن يحصل بالخبر كما يحصل بالحس، فكان ماذا لو جهل العالم بعض الأمور الواقعة؟ ومَنْ مِنَ الناس لا يخلو من الجهل ببعض الواقع؟

لقد قام العلماء بالتأصيل لمسألة توقف الأدلة على الشرع، فتنبهوا لضرورة استحضار ما تبنى عليه تلك الأدلة ضمن مبحث الاستمداد، وجعلوا أصول الدين مما تستمد منه قواعد الأصول وأدلة الأحكام، وذلك لأنها قواعد تنتسب إلى الملة الإسلامية، ولهذا يسميها بعض العلماء علومًا ملية أو شرعية أو دينية.

ولبيان وجه ارتباط مبحث الاستمداد بانحصار الأدلة، لابد أولاً من تصوره، وتصور صلته بالأدلة، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

يقول العلامة ابن النجار الحنبلي: «ويستمد علم أصول الفقه من ثلاثة أشياء: من أصول الدين، ومن العربية، ومن تصور الأحكام، ووجه الحصر الاستقراء.

وأيضًا: فالتوقف إما أن يكون من جهة ثبوت حجية الأدلة، فهو أصول الدين، وإما أن يكون التوقف من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام فهو العربية بأنواعها، وإما أن يكون التوقف من جهة تصور ما يُدَلُّ به عليه، فهو تصور الأحكام»[1].

والذي يعنينا هنا استمدادها من أصول الدين، وقد قال فيه ابن النجار: «أما توقفه من جهة ثبوت حجية الأدلة، فلتوقف معرفة كون الأدلة الكلية حجة شرعًا

(١) «شرح الكوكبي المنير» (١/٤٨-٤٩).

على معرفة الله تعالى بصفاته، وصدق رسوله فيما جاء به عنه، ويتوقف صدقه على دلالة المعجزة»[١].

إن المقصود «بالأدلة الكلية» ما «يتناول الأدلة الإجمالية التي تستفاد منها الأدلة التفصيلية، والأدلة التي يثبت بها مسائل الأصول»[٢].

إن ثبوت حجة الأدلة الكلية متوقف على معرفة مصدر ما يشهد لصحتها، فلولا أننا نعرف أن ما يشهد لصحتها هو الوحي المتوقف ثبوته على وجود المُرسِل الذي هو الباري جل وعلا، ووجود المُرسَل الذي هو النبي ﷺ، وثبوت صدقه، ما اعتمدنا تلك الأدلة ولا رفعنا بها رأسًا.

إذًا معرفة الباري جل وعلا بصفاته والتي منها الصفات المقتضية لإرسال الرسل، وإنزال الكتب كصفتي عدله ورحمته ونحوهما[٣]، ومعرفة الرسول ﷺ بما يثبت صدقه في تبليغه عن ربه جل وعلا، هما الأساس في إثبات أن القرآن والسنة وحي ينبغي قبول شهادتها للأدلة بأنها حجة، يقول العلامة الحسن اليوسي في استمداد علم الأصول من أصول الدين: «وأما من الثالث: فلأن ثبوت الكتاب موقوف على ثبوت صدق الرسول ﷺ، الموقوف على ثبوت الألوهية، المبين في علم الكلام»[٤].

---

(١) «شرح الكوكبي المنير» (١/٤٩).

(٢) «بيان المختصر» لشمس الدين الأصفهاني (١/ ٣٠).

(٣) انظر «مدارج السالكين» لابن القيم (١/ ١٤) وما بعدها.

(٤) «القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم» ص (٢١٨)، قوله «المبين في علم الكلام»، إنما هو باعتبار ما تضمنته مباحثه من إثبات الباري جل وعلا ونبوة النبي ﷺ، والمتأمل يجد أن هذين المطلبين ليسا قصرًا على كتب علم الكلام، بل يوجدان في كتب الاعتقاد السالمة من بدع المتكلمين على أحسن وجه، بل إن إثبات الباري تعالى أمر فطرت عليه النفوس البشرية، وإثبات النبوة نصب عليه الله ـ جلَّ وعلا ـ من الآيات الواضحة والبراهين الساطعة ما يتجاوز الاستدلال =

وحيث إن معرفة الباري سبحانه، وصدق الرسول ﷺ مقررة أدلتها في مباحث أصول الدين، كان أصول الفقه مستمدًا من أصول الدين لتوقفه في ثبوت أدلته عليه.

إن اجتهاد السلف في صياغة القواعد والأدلة ليس اجتهادًا مبنيًا على الرأي المحض، وإنما هو اجتهاد في تطلب ما يشهد لها بالاعتبار من الكتاب والسنة، ولهذا نجد في الكتب المطولة «لأصول الفقه» مبحث الحجية تحت كل دليل، تستوفى فيه أدلة الدليل الكلي، من الكتاب والسنة وعمل الصحابة.

إن الأدلة كلها ترجع إلى الكتاب والسنة كما قرره العلامة ابن القيم عند حديثه عن الدليل المتوقف على الشارع، قال ـ رحمه الله ـ: «فالأول: الكتاب والسنة ليس إلا، وكل دليل سواهما يستنبط منهما»[1]، وهو نظير قول الشاطبي المتقدم، وإنما أكرره لدقة هذه المسألة، قال ـ رحمه الله ـ: «إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول»[2] أي ما يرجع إلى النقل المحض وهما

= بالمعجزة التي اقتصر عليها المتكلمون، ومن أعطى النظر حقه يجد أن الشافعي الذي ابتدأ تدوين علم الأصول كان من أشد الناس تحذيرًا من علم الكلام، غير أنه لا يلزم من نص بعض أهل العلم على استمداد أصول الفقه من علم الكلام، ارتضاؤه علم الكلام منهجًا في العقيدة مادام يقصد ذلك المعنى الصحيح الذي قررناه للاستمداد، ومن أمثال هؤلاء العلامة الشوكاني في إرشاد الفحول حيث قال: «وأما استمداده فمن ثلاثة أشياء: الأول: علم الكلام، لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه، وصدق المبلغ، وهما مبينان فيه، مقررة أدلتهما في مباحثه» (٤٨/١)، فقد ألف ـ رحمه الله ـ رسالته (التحف في مذاهب السلف) داعيًا إلى الاقتصار على ما كانوا عليه، نعم الأولى استعمال عبارة العلامة ابن النجار من أن أصول الفقه مستمد من أصول الدين، فإنها أبعد عن كل التباس.

(١) «بدائع الفوائد» (١٣/٤).

(٢) «الموافقات» (٢٢٨/٣).

الكتاب والسنة، ثم علل ما ذهب إليه بقوله: «لأنا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل»[١]، والضرب الثاني ما يرجع إلى الاجتهاد، فإنه لم يثبته العلماء بالعقل المحض، وإلا كان نوعًا من بناء القواعد، وصياغة الأدلة على مجرد الهوى، والناظر في تعليل العلماء لرد بعض الأدلة كالاستحسان عندما عرف بأنه «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه»، يقول في ذلك صاحب المراقي:

وردُّ كونه دليلاً ينقدحْ ... ويَقْصُرُ التعبيرُ عنه مُتَّضحْ[٢]

وقال الآمدي: «.. ولا شك أن الاستحسان قد يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني، وإن كان مستقبحًا عند غيره... وليس ذلك هو محل الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع أن يحكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهواته وهواه، من غير دليل شرعي»[٣]، قلت: الناظر في تعليل رد بعض الأدلة يجد أن ذلك التعليل بُني على أن الدليل الكلي إن لم يدل على صحة الدليل الشرعي فإنه يعد قولاً بالتشهي.

إذًا الأدلة المبنية على الاجتهاد لم تثبت بالنظر الصرف، والعقل المحض، قال الشاطبي: «.. وإنما أثبتناه بالأول» [٤] أي بالكتاب والسنة، ثم علل سبب إثباته بالكتاب والسنة فقال: «إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه»[٥].

فهل يعقل أن ينصرم عصر الصحابة والتابعين ولما يبحثوا المناهج التي يبنى عليها الاستنباط في دينهم؟ ألم يقل النبي ﷺ: **«لا تزال طائفة من أمتي**

---

(١) «الموافقات» (٣/ ٢٢٨).

(٢) «نشر البنود على مراقي السعود» (٢/ ٢٦٣).

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» لسيف الدين الآمدي (٣/ ٢٠٠).

(٤) «الموافقات» (٣/ ٢٢٨).

(٥) نفس المرجع.

ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك»[1] ؟ وهل إذا فاتت الصحابة والتابعين الأصول التي تبني عليها أحكام دينهم، أليس يقع الخلف في خبر النبي ﷺ فلا يتم ظهور الصحابة والتابعين ـ مع أنهم خير القرون ـ على الحق؟ وهل يعقل أن تخرج الأصول والأدلة عن الحق الذي تظهر عليه الطائفة المنصورة؟

إن الله ـ جلَّ وعلا ـ اقتضت حكمته أن لا يخلي عصرًا من قائم له بالحجة، وظاهر بالمحجة، حتى لا تبطل الشريعة، قال الأستاذ أبو إسحاق: «وتحت قول الفقهاء: لا يخلي الله زمانا من قائم لله بالحجة، سر عظيم، وكأن الله تعالى ألهمهم ذلك، ومعناه أن الله تعالى لو أخلى زمانًا من قائم بالحجة لزال التكليف، إذ التكليف لا يثبت إلا بالحجة الظاهرة، وإذا زال التكليف بطلت الشريعة»[2].

وكما أن من مقاصد العلوم الشرعية إقامة الحجة على الخلق، فكذلك من مقاصدها بل من أعظمها إقامة العبودية للخالق، فإذا كان الأمر كذلك فهل يعقل أن يغفل السلف الصالح الاشتغال بما يعين على تحقيق تلك العبودية، ويساعد على قيام الحجة على الخلق، قال الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع والقصد الثاني، لا بالقصد الأول، والدليل على ذلك أمور:

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» في كتاب «الإمارة» (٣/١٥٢٣)، ورواه بألفاظ قريبة من هذه الرواية البخاري في كتاب «العلم»، باب من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين (١/٣١).

(٢) «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» للسيوطي ص (٢٧)، «والبحر المحيط» للزركشي (٤/٤٩٧).

احدها - ما تقدم في المسألة قبل: أن كل علم لا يفيد عملاً فليس في الشرع ما يدل على استحسانه، ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنًا شرعًا، ولو كان مستحسنًا شرعًا، لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين، وذلك غير موجود، فما يلزم عنه كذلك..»[١].

ولا شك أن مدارك الأحكام، وقواعد الأدلة، قد دل الشرع على استحسانها وطلبها حتى جعلها أهل العلم فرض كفاية، وما كان مستحسنًا شرعًا فإن الهمم تتوافر على إشباعه بحثًا، فكيف تكون همم السلف أسفل الهمم حتى يعتقد أنهم أغفلوا مناهج استنباط الأحكام، وتقرير القواعد المعينة على تنزيل الأحكام على الوقائع؟.

وقد استشكل الشيخ عبد الله دراز قول الشاطبي: «ولو كان مستحسنًا شرعًا، لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين..» فقال: «ممنوع، فكم من علم شرعي لم يبحث عنه الأولون لعدم الحاجة إليه عندهم؟ وأقربها إلينا علم الأصول، ولم يبدأ البحث في تأصيل مسائله في عهد الصحابة والتابعين»[٢]، إن هذا الاعتراض مبني على عدم إعطاء المسألة حقها من النظر، وإلا فإن الصحابة اشتغلوا بأصول الفقه اعتمادًا عليه عند الاستنباط سليقة، كما قال صاحب المراقي:

أولُ مَنْ ألَّفَهُ فِي الكُتُبِ ... محمدُ بنُ شافعِ المطلبِ
وغَيْرُهُ كانَ لَهُ سَلِيقَةْ ... مثلُ الذي للعُربِ من خَلِيقَةْ[٣]

ولم يخطر ببال العلامة الشاطبي أن الصحابة والتابعين اشتغلوا بمثل أصول الفقه تأصيلاً لمسائله واحتجاجًا لها، وإنما كانوا يصدرون عنه، ويبنون عليه مثله

(١) «الموافقات» (١/ ٧٣-٧٤).
(٢) نفس المرجع.
(٣) «نشر البنود على مراقي السعود» لعبد الله الشنقيطي (١/ ١٤).

مثل معرفة العرب للنحو، قال العلامة عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي: «إن غير الشافعي من المجتهدين كالصحابة فمن بعدهم كان معرفة علم الأصول سليقة له، أي مركوزًا في طبيعته، كما كان علم العربية من نحو وتصريف وبيان خليقة، أي مركوزًا في طبائع العرب فطرة فطرهم الله عليها.

والألقاب كاسم المبتدأ والخبر، والفاعل والمفعول، وغير ذلك اصطلاحات وضعها أئمة النحو، وكذلك وضع أئمة الأصول الذين صنفوا فيه اسم المنطوق والمفهوم، والفحوى والمخالفة، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، وغير ذلك»[1].

إن نشوء الاصطلاح بعد الأولين لا يلزم منه حدوث العلم بعدهم، لأن الاصطلاح ليس إلا تعبيرًا عن نفس واقع ذلك العلم من أدلة، وكيفية استعمالها، والاصطلاح إنما تدعو الضرورة إليه وتشتد بسبب الحاجة إلى نقل ذلك العلم، وإلا لعسر نقل مناهج الاستنباط إلى من بعدهم، ولنتصور نقلاً لمناهج الاستنباط قائمًا على قولنا مثلاً: «تلك الآية يستعمل فيها مسلك عمر الفلاني في الآية كذا، أو مسلك علي في الاستنباط في تلك القضية المعينة».

نعم توسع الاصطلاح توسعًا كبيرًا لا يخلو أحيانًا من غلو، أو من تأثر بطرائق علمي المنطق والكلام، ولكن ليس البحث الآن عما شاب هذا العلم، وإنما الحديث عن التأصيل الذي تشهد لصحته الأدلة المعتبرة من الكتاب والسنة، واستقراء طرائق الصحابة والتابعين.

وممن استشكل كلام العلامة الشاطبي أيضًا الشيخ محمد الخضر حسين قال - رحمه الله -: «من العلوم ما تقتضيه حال العصر، كعلم الكيمياء والهندسة، ومباحث الحرارة والكهرباء، وقاعدة وزن الثقل، وما يشاكلها من

---

(١) «نشر البنود على مراقي السعود» لعبد الله الشنقيطي (١/ ١٤).

العلوم التي لا يمكن الخلاص من الأعداء إلا بالقيام عليها، ولم يبحث عنها الأولون من الصحابة والتابعين؛ لأن الحاجة الداعية إلى تعلمها لم تظهر في ذلك العهد بمثل الوجه الذي ظهرت به اليوم»[١].

إن هذا الاعتراض بكون هذه العلوم نافعة نشأ أيضًا عن عدم إعطاء المسألة ما تستحقه من التأمل، وإلا فإن البحث ليس في كون العلوم نافعة، وإنما في كونها شرعية، وهل يُنَزِّل العلامة محمد الخضر حسين هذه العلوم التي وصفها بقوله: «لأن الحاجة الداعية إلى تَعَلُّمِها لم تظهر في ذلك العهد بمثل الوجه الذي ظهرت به اليوم» منزلة العلوم الشرعية التي اشتدت الحاجة إليها، ووجد المقتضي لها في عصر الصحابة فضلاً عن عصر التابعين.

إن هذا الملحظ هو الذي جعل أهل العلم يقررون أن مرتبة المجتهد المستقل فقدت، وأنه لا سبيل إلى إحيائها، لأنها قائمة على الاستقلال بأصول، بخلاف درجة المجتهد المطلق وفي ذلك يقول العلامة السيوطي: «لهج كثير من الناس اليوم بأن المجتهد المطلق فقد من قديم، وأنه لم يوجد من دهر إلا المجتهد المقيد، وهذا غلط منهم، ما وقفوا على كلام العلماء، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المطلق والمجتهد المستقل والمجتهد المنتسب، وبين كل ما ذكر فرق، ولهذا ترى أن من وقع في عبارته أن المجتهد المستقل مفقود من دهر، ينص في موضع آخر على وجود المجتهد المطلق.

والتحقيق في ذلك أن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل، وغير المجتهد المقيد، فإن المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه يبني عليها الفقه خارجًا عن قواعد المذاهب المقررة، وهذا شيء فقد من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم

---

(١) «الموافقات» (١/ ٧٣-٧٤).

لامتنع عليه، ولم يجـز له، نص عليه غير واحد، قـال ابن برهان في كتابه في الأصول: «أصول المذاهب، وقـواعد الأدلة منقولة عن السلف»[1]، فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها.

وقا ابن المنيـر: «أتْباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجـتهاد مجـتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهبًا، أما كونهم مـجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم، وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهـبًا فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد لسائر قواعد المتقدمـين متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب» هذا كلام ابن المنير وهو من أئمة المالكية، وذكر نحوه ابن الحاج في المدخل وهو مالكي أيضًا، وأما ابن برهان المنقول عنه أولاً فمن أصحابنا.

وأما المجتهد المطلق غير المستقل فـهو الذي وجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المجتهد المستقل، ثم لم يبتكر لنفسه قواعد، بل سلك طريقه إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد، فهذا مطلق منتسب لا مستقل ولا مقيد..»[2].

انظر إلى قول السيوطي: «المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه يبني عليها الفقه خـارجًا عن قواعد المذاهب المقررة، وهـذا شيء فقد من دهر، بل لو أراده الإنسـان لامتنع عليـه، ولم يجـز له، نص عليـه غيـر واحد»، وإلى قـول ابن برهان: «أصول المذاهب، وقواعد الأدلة منقـولة عن السلف»، وما علق عليه به حيث قال: «فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها» وانظر أيضًا إلى قول ابن المنير: «..إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعـه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود، لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب».

---

(١) «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (٢/ ٣٥٢).

(٢) «الرد على من أخلد إلى الأرض» للسيوطي ص (٣٨-٣٩).

إن السلف قد فرغوا من أمر القواعد والأصول، وما ذلك إلا أن الشارع أناط بناء الأحكام بها، فصارت هذه القواعد ملية، لابد لها من دليل شرعي يدل عليها، ويحتج به لها.

وأما ما وقع من الخلاف فيها فلا يلزم منه أنها بمحض الرأي، أو خالص العقل، فلا تخرج إذًا المدارك بالاختلاف فيها عن الشريعة، بل قد جعلها العلامة القرافي من الأمور المشتركة التي تدخل في الشرع العام، والذي لا يجوز لحاكم أن يحكم فيه؛ لأن الحكم فيه من اختصاص الله جلَّ وعلا، وإنما أباح للناس الفتيا فيه إذا كانوا من أهل العلم، قال ـ رحمه الله ـ في (تمييز الفتاوى عن الأحكام) «السؤال السابع عشر:

إذا حكم الحاكم بمُدرك مختلف فيه، كشهادة الصبيان، أو الشاهد واليمين، أو العوائد المختلف في اعتبارها، كعادة الأزواج في النفقة، هل هي عادة تُصَيِّرُ القول قول الزوج أم لا؟ وهل يكون ذلك حكمًا بذلك المُدرك أم لا؟ وهل لأحد نقضُه لبطلان المُدرك عنده ويقول: هذا الحكم عندى بغير مُدرك ، فإن شهادة الصبيان والعَدَمَ سواء، والحكم بغير مُدرك، ينقض إجماعًا، فأنقض هذا الحكم؟ أم ليس لأحد ذلك؟

جوابه:

أن المدرك المختلف فيه قسمان:

تارة يكون في غاية الضعف، فهذا ينُقض قضاء القاضي إذا حكم به، لأنه لا يصلح أن يكون معارضًا للقواعد الشرعية، فيكون هذا الحكم على خلاف القواعد، وما كان على خلاف القواعد الشرعية من غير معارض يُقَدَّمُ عليها، نُقِض إجماعًا.

وإن كان المُدرك متقاربًا مع ما يعارضُه في الشريعة، فهاهنا خلافان: أحدهما في المدرك، والآخر في الحكم المترتب عليه. فإذا حكم الحاكم بذلك الذي يقتضيه ذلك المُدرك امتنع نقض ذلك الحكم، لاتصال حكم الحاكم به.

وليس حُكمه بأحد القولين في الحكم حكمًا منه بأحد القولين في المُدرك، ولو كان كذلك لامتنع الخلاف بعد ذلك في الشاهد واليمين، لكون بعض الحكام حكم به، لكنه لا يرتفع الخلاف في هذه المدارك أبدًا إلا أن ينعقد إجماعٌ في عصر من الأعصار على أحد القولين فيها.

فظهر حينئذٍ أن الحكم بالمُدرك المختلف فيه ليس حُكمًا بالمدُرك، بل بمقتضاه.

ويوضحه أن الحاكم لم يقصد الإنشاء في نفسه إلا في إثر ذلك المُدرك، لا في ذلك المُدرك، بل القضاء في المدارك محال، لأن النزاع فيها ليس من مصالح الدنيا بل من مصالح الآخرة.

وتقرير قواعد الشريعة وأصول الفقه: كُلهُ من هذا الباب، لم يجعل الله تعالى لأحد أن يحكم بأحد القولين فيه ويُعينه بالحكم، بل إنما يجعل له أن يُفتي بأحد القولين، والفُتيا لا تمنع خصمه أن يُفتي بما يراه أيضًا، بخلاف الحكم يمنع خصمه من مذهبه، ويُلجئه إلي القول المحكوم به»[1].

إن هذا النص النفيس تضمن فوائد عظيمة يمكن إجمالها فيما يلي:

١ - قسم المدارك المختلف فيها إلى قسمين، سواء كانت هذه المدارك حجاجًا تبنى عليه أحكام القضاة كما مر في تعريف الحجاج، أو كانت المدارك قواعد الشريعة وأصول الفقه، ولهذا قال في آخر جوابه: «وتقرير قواعد الشريعة وأصول الفقه: كله من هذا الباب..».

(١) «تمييز الفتاوى عن الأحكام» للقرافي ص (٨٢-٨٣).

وقسما المدارك المختلف فيها هما:

(أ) المُدرك الضعيف ضعفًا شديدًا: وهذا القسم من المدارك يُنقض مع ما يبنى عليه، فكل دليل كلي، وكل قاعدة لم تبن على أدلة معتبرة شرعًا فإنها مردودة على قائلها، فليست العبرة في قبول قول المخالف في التأصيل كونه قد اجتهد، وإنما العبرة بسلامة ما بنى عليه اجتهاده، وقوة ما أسس عليه تأصيله، قال العز ابن عبد السلام: «من العجب العجيب، أن يقف المقلد على ضعف مأخذ إمامه، وهو مع ذلك يقلده كأن إمامه نبي أرسل إليه، وهذا نأي عن الحق، وبعد عن الصواب، لا يرضى به أحد من أولي الألباب، بل تجد أحدهم يناضل عن مقلده، ويتحيل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولها، وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس، فإذا ذكر لأحدهم خلاف ما وطن عليه نفسه، تعجب منه غاية التعجب لما ألفه من تقليد إمامه، حتى ظن أن الحق منحصر في مذهب إمامه..»[1].

إن السبب في رد القول الضعيف ضعف مأخذه ومدركه، فالمدرك الضعيف أولى بالرد.

(ب) المدرك المتقارب مع ما يخالفه: وهذا القسم ليس قول منه بأولى من قول، ولن يرتفع الخلاف الواقع فيه إلا في صورة واحدة ذكرها القرافي بقوله: «لكنه لا يرتفع الخلاف في هذه المدارك أبدًا، إلا أن ينعقد إجماع في عصر من الأعصار على أحد القولين فيها» نعم ينبغي على كل من يريد الله والدار الآخرة أن يحرص على اختيار أرجح المدارك، وترجيح أقوى الأدلة.

---

(١) «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» لعز الدين بن عبد السلام ص (٣٠٥).

لكن هل يعني الحرص على أقوى الأدلة، وتطلب أرجح المدارك، إزالة الاختلاف في المدارك، وهل بقاء الاختلاف مسوغ لإنشاء مدارك جديدة، وقواعد مستحدثة؟ وهل الحق يخرج عما اختلفوا فيه؟

إن الحق لو خرج عن أقوالهم جميعًا للزم انصرام تلك القرون الأولى وقد فاتتها أجزاء من الحق لم تظهر عليها، وخاصة أن هذه الأجزاء عليها بناء فهم الدين، واستنباط أحكامه، وهذا من أبطل الباطل.

وكشأن أي اختلاف لا يجوز للمسلم أن يختار منه بمجرد الهوى والتشهي، بل لابد أن يستند في الاختيار إلى دليل معتبر[١]، قال العلامة الشاطبي: «الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية، أو في جزئياتها الفرعية، وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر، فأما المجتهد الناظر لنفسه، فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقه، إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات، ضرورية كانت أو نظرية، عقلية أو سمعية، وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه، فما أوصله إليه الدليل، فهو الحكم في حقه أيضًا، ولا يفتقر إلى مناظرة، لأن نظره في مطلبه إما نظر في جزئي، وهو ثان عن نظره الكلي الذي ينبني عليه، وإما نظر في كلي ابتداءً، والنظر في الكليات ثان عن الاستقراء، وهو محتاج إلى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك..»[٢]، فلابد للناظر إذًا في مسائل الأصول، وقواعد الشرع من الاجتهاد في تحري الراجح من تلك المدارك المتقاربة، وما أداه إليه اجتهاده بعد التأمل

---

(١) انظر «جامع بيان العلم» لابن عبد البر (٢/ ٩١٣)، و«إرشاد المقلدين عند اختلاف المجتهدين» لباب بن الشيخ سيدى الشنقيطي ص (٠٦). «والموافقات» (٥/ ٩٤).
(٢) «الموافقات» (٥/ ٤٠٦).

والاستبصار فهو الحكم في حقه، وليعلم أن الحق لا يخرج عما قرروه، فليختر أعدل أقوالهم، وأسعدها بالدليل.

٢ ـ قرر العلامة القرافي في نصه أيضًا أن أمر المدارك حجاجًا كانت أو قواعد شريعة هي من مجالات الفتيا ومشمولاتها، وفي ذلك يقول القرافي: «.. بل القضاء في المدارك محال، لأن النزاع فيها ليس من مصالح الدنيا، بل من مصالح الآخرة،

وتقرير قواعد الشريعة وأصول الفقه: كله من هذا الباب، لم يجعل الله تعالى لأحد أن يحكم بأحد القولين فيه ويُعيِّنه بالحكم، بل إنما يجعل له أن يفتي بأحد القولين، والفتيا لا تمنع خصمه أن يُفتي بما يراه أيضًا، بخلاف الحكم يمنع خصمه من مذهبه، ويُلجئه إلى القول المحكوم به».

إن هذه الفائدة الثانية تتضح بتصور الفرق بين الحكم والفتيا، لأنه قد يشتبه بعضها ببعض، ومن أشد أهل العلم اعتناء ببيان ما بينهما من الفروق الإمام العلامة القرافي في كتابيه (الفروق)، و(الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام).

والفروق بينهما كثيرة منها ما يرجع إلى حقيقة كل منهما، ومنها ما يرجع إلى مجالاتهما وتوابعهما:

فالفروق في حقيقتها أن حكم القاضي إنشاء لا إخبار، فهو «إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا»[1].

وأما الإفتاء فهو إخبار لا إنشاء، ولهذا كان أهون من حكم القضاء، قال ابن القيم نقلاً عن بعض أهل العلم: «المفتي أقرب إلى السلامة من القاضي، لأنه لا

---

(١) «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» للقرافي، ص (٣٣).

يُلْزِم بفتواه، وإنما يخبر بها من استفتاه، فإن شاء قَبِلَ قوله، وإن شاء تركه، وأما القاضي فإنه يلزم بقوله، فيشترك هو والمفتي في الإخبار عن الحكم، ويتميز القاضي بالإلزام»[١].

وقد مثل الإمام القرافي لمنصبي الحكم والفتيا بمثال يتضح به هذا الفرق بينهما فقال: «مثال الحاكم والمفتي مع الله تعالى - ولله المثل الأعلى - مثال قاضي القضاء يولي شخصين، أحدهما نائبه في الحكم، والآخر ترجمان بينه وبين الأعاجم.

فالترجمان يجب عليه اتباع تلك الحروف والكلمات الصادرة عن الحكم، ويُخبر بمقتضاها من غير زيادة ولا نقص، فهذا هو المفتي يجب عليه اتباع الأدلة بعد استقرائها، ويخبر الخلائق بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص..»[٢].

ثم قال: «ونائب الحاكم في الحكم يُنشئ من إلزام الناس، وإبطال الإلزام عنهم، ما لم يقرره مستنيبه الذي هو القاضي الأصلي، بل فوض ذلك لنائبه.. فهذا مثال الحاكم والمفتي مع الله تعالى، وليس له أن ينشئ حكمًا بالهوى واتباع الشهوات..»[٣].

قال ميارة في (تكميل المنهج المنتخب):

«إِخْبَارُ الفَتْوَى كَمَنْ يُتَرْجِمُ ❊ وَالحُكْمُ إِنْشَاءٌ كَنَائِبٍ اعْلَمُوا»[٤]

وأما الفروق في مجالاتهما، فالحكم يكون فيما يقع النزاع فيه لأجل مصالح الدنيا، ولا يكون إلا جزئيًا لتعلقه بقضايا الأعيان، ولهذا لا يدخل الحكم

---

(١) «أعلام الموقعين» (١/ ٢٩).

(٢) «الإحكام في تمييز الفتاوى والأحكام» ص (٤٣).

(٣) نفس المرجع ص (٤٤).

(٤) «بستان فكر المهج على تكميل المنهج» لمحمد ميارة الفاسي ص (٣٣٨)، مخطوط خاص.

العبادات، وأسبابها وشروطها وموانعها، ومداركَ الأحكام من حجاج وقواعد شريعة وأصول فقه لأن النزاع فيها وقع لأجل الآخرة، فتكون من مشمولات الفتيا، وقد مر معنا في نص القرافي في تعليله عدم شمول الحكم للمدارك قوله: «القضاء في المدارك محال، لأن النزاع فيها ليس من مصالح الدنيا بل من مصالح الآخرة.

وتقرير قواعد الشريعة وأصول الفقه: كله من هذا الباب، لم يجعل الله تعالى لأحد أن يحكم بأحد القولين»[١].

إذًا فالفتيا شريعة عامة، والحكم لا يكون إلا جزئيًا، ومن هذه الحيثية تكون الفتيا أخطر من الحكم، قال العلامة ابن القيم: «ولكن خطر المفتي أعظم من جهة أخرى؛ فإن فتواه شريعة عامة تتعلق بالمستفتي وغيره.

وأما الحاكم فحكمه جزئي خاص لا يتعدى إلى غير المحكوم عليه وله، فالمفتي يفتي حكمًا عامًا كليًا أن من فعل كذا ترتب عليه كذا، ومن قال كذا لزمه كذا، والقاضي يقضي قضاء معينًا على شخص معين، فقضاؤه خاص ملزم، وفتوى العالم عامة غير ملزمة..»[٢].

وقد جمع هذه الفروق صاحب (المنهج المنتخب) فقال:

وَالحُكمُ إِنْشَاءُ كَلامٍ قُرِّرا ۞ فِي النَّفْسِ إِلزامًا، وَقَدْ تَأثَّرَا
بِهِ الَّذي تَقَارَبَتْ مَدَارِكُهْ ۞ وَبِاجْتِهَادٍ تَنْجَلِي مَسَالِكُهْ
لأَجْلِ مَا يَصلُحُ مِنْ دُنْيَا، وَقَدْ ۞ اخْتَصَّ بِالفُتْيَا جَمِيعُ مَا وَرَدْ

---

(١) «الإحكام» للقرافي ص (٨٣).
(٢) «إعلام الموقعين» (١/ ٣٠-٣١).

مِنَ العِبَادَاتِ ومَا قَدْ مَنَعَا ❊ مِنْهَا وَأَسْبَابِ شُرُوطٍ جُمَعَا
وَمَا للآخِرةِ فِيهِ اخْتُلِفَا ❊ وَرَسْمُهَا إِخْبَارُ مَنْ قَدْ عُرِفَا
بِأَنَّهُ أَهْلٌ بِحُكْمِ شُرِعَا ❊ والحُكْمُ وَهيَ فِي سِواهَا اجْتَمعَا
وَرُبَّمَا شَارَكَهَا فِيمَا ذُكِرْ ❊ مِنَ الزكَاةِ أَيْضًا إِنْ لَهُ افْتُقِرْ»[1]

وأما الفروق في توابعها، فهي أن الفتيا ليست ملزمة إلا لمن اعتقد أو غلب على ظنه أنها صواب، بخلاف الحكم فإنه ملزم للمحكوم عليه، ولا يسعه رده سواء وافق مذهبه واختياره أم لم يوافقه، وقد مر قول العلامة ابن القيم في القاضي: «فقضاؤه خاص مُلزم، وفتوى العالم عامة غير ملزمة»، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية فيما يلزم المحكوم عليه إذا حكم عليه القاضي: «... وكذلك إذا تحاكم إليه اثنان في دعوى يدعيها أحدهما فصل بينهما كما أمر الله ورسوله، وألزم المحكوم عليه بما حكم به، وليس له أن يقول: أنت حكمت علي بالقول الذي لا أختاره...»[2]، وفي ذلك قال ميارة في (التكميل):

وَتَلْزَمُ الفَتْوَى الذي لَهَا اعْتَقَدْ ❊ والحُكْمُ قَالُوا للجمَيعِ يُعْتَمَدْ
وَالحُكْمُ مِنْ قَاضٍ كَنصٍّ قَدْ وَرَدْ ❊ فِي عَيْنِ نَازِلَتِهِ فَلْيُعْتَمَدْ
وَقَوْلُهُمْ يَرْفَعُ خُلْفًا قَدْ أَلَمْ ❊ لِكَوْنِهِ خَصَّ وَغَيْرُهُ أَعَمْ»[3]

وبعد تصور الفروق بينهما نرجع إلى تفهم تلك الفائدة التي تضمنها نص العلامة القرافي السابق، وهي أن المدارك من مشمولات الفتيا واختصاصها، وأنها لا يجوز الحكم فيها لأنها مما يدخل في الشرع العام الذي يختص الله بالحكم

(١) «المنهج إلى المنهج إلى أصول المذهب المبرج» للشيخ محمد الأمين بن أحمد زيدان ص (١١٥-١١٧).
(٢) «مجموع الفتاوى» (٣٥-٣٦٠).
(٣) «بستان فكر المهج» ص(٣٣٨-٣٣٩).

فيـه، قال القرافي: «.. لأن الـفتيـا شرع عام على المكلفـين إلى قيام السـاعة، والحكم يختص بالوقائع الجـزئية الخاصة»[١]، وقد فصل شيـخ الإسلام ما يجوز للحاكم أن يحكم فيـه وما لا يجوز في مجمـوع فتاواه وعقد لذلك فصـلاً نافعًا بدأه بقوله: «فصل، فيما جعل الله للحـاكم أن يحكم فيه، وما لم يجعل لواحد من المخلوقين الحكم فـيه، بل الحكم فـيه على جمـيع الخلق لله تعالـى ولرسوله ﷺ، ليس لأحد من الحكام أن يحكم فيه على غيره، ولو كان ذلك الشخص من آحاد العـامة، وهذا مثل الأمور العـامة الكلية التي أمر الله جـميع الخلق أن يؤمنوا بهـا ويعملوا بها، وقـد بينها في كـتابه وسنة رسـوله، بما أجمعـت عليه الأمة، أو تـنازعت الأمة فـيه..»[٢]، غـير أن هذا النزاع لا يضـر لأن مداركـه متقاربة، ولأنه لأجل الآخرة كـما قرره القرافي ـ رحمه الله [٣]، وقد أطال شيخ الإسلام النفس في بيان خصائص الشرع العام، وخصائص القضية المعينة.

وحيث إن مدارك الأحكام من الشرع العام فإن الحكم فيها من اختصاص الله جل وعلا، وليس للعالم الحـكم فيها، وإنما له الإفتـاء، والإفـتـاء إنما هو إخبار عن الله ورسـوله، فلا يجـوز للمـفتي أن يزيد على ما دلَّ الدليل على شـرعيتـه من القـواعـد والأدلة؛ ذلك لأن الزائد لأصـل لا دليل عليـــه، والخارج عـمـا أجمعـوا عليه منها، أو تنازعوا فيـها بإحداث قول آخـر لم يقولوه، تارك لشرط الاشتغال بها إفتاءً أو تصنيـفًا أو مناظرة والمتمثل في الإخبار عن حكم الله فيها، ولا شك أن المخل بشرط الاشـتغال بها حكم اشـتغاله وتنظيره الفـساد والبطلان لاختلال شرطه.

---

(١) «الإحكام» ص (٩٢-٩٣).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٣٥-٣٥٧).

(٣) انظر «الإحكام» للقرافي ص (٣٥-٣٦) وص (٨٣، ٨٨-٨٩)، و«الفروق» له إيضًا (٤/ ٥١).

إن المفتي مُبَلِّغ عن الله جل وعلا، وقد مر تشبيه القرافي له بالمترجم حيث قال: «فالترجمان يجب عليه اتباع تلك الحروف والكلمات الصادرة عن الحاكم، ويخبر بمقتضاها من غير زيادة ولا نقص، فهذا هو المفتي يجب عليه اتباع الأدلة بعد استقرائها، ويُخبر الخلائق بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص..»[1].

لقد أدى إغفال التفريق بين ما يدخله الحكم، وما يختص بالفتيا زيادة إلى اعتقاد جواز تجدد القواعد الأصولية، إلى اعتقاد دخولها تحت الحكم بإلزام الناس بقوة السلطان، أو دخول آثارها ونتائجها، وفي ذلك يقول الدكتور الترابي تحت فصل عقده لبيان أصول ضوابط للفقه الاجتهادي: «الشورى والسلطان:

وحينما نحيي الأصول الواسعة التي عطلت في الفقه الإسلامي التقليدي تنشأ لنا الحاجة إلى ضبط نتائج الاجتهاد فيها. لأن سعتها تؤدي إلى تباين المذاهب والآراء والأحكام، وأهم الضوابط التي تنظم المجتمع المسلم، وتتدارك ذلك التباين هي أن يتولى المسلمون بسلطان جماعتهم تدبير تسوية الخلاف ورده إلى الوحدة، مما لا يتيسر إن ترك أمر الأحكام حرًا لا يرتهن إلا بآراء الفقهاء وفتاواهم.

ويتم ذلك التنظيم بالشورى والاجتماع ليتشاور المسلمون في الأمور الطارئة في حياتهم العامة، فالذي هو أعلم يبصر من هو أقل علمًا، والذي هو أقل علمًا يلاحق بالمسألة من هو أكثر علمًا، ويدور بين الناس الجدل والنقاش حتى ينتهي في آخر الأمر إلى حسم القضية: إما بأن يتبلور رأي عام أو قرار يجمع عليه المسلمون، أو يرجحه جمهورهم وسوادهم الأعظم، أو تكون مسألة فرعية غير ذات خطر يفوضونها إلى سلطانهم: وهو من يتولى الأمر العام حسب اختصاصه بدءًا من أمير المسلمين إلى الشرطي والعامل الصغير.

---

(١) تقدم في ص (٨٢).

ولا بأس مع هذه الضوابط من إجماع تشريعي أو أمر حكومي لا بأس من أن تكون الأصول الفقهية التي تستعمل واسعة جدًا. .»[١]، وقال أيضًا: «وإلى جانب هذه الإجراءات الرسمية التي تشكل ضمانة لرد اختلاف الرأي وشتاته إلى وحدة ونظام، تقوم نظم لأهلية التصدى للاجتهاد. .»[٢].

لقد ذهب الترابي إلى أن السلطان يضبط نتائج الاجتهاد في الأصول الواسعة التي اقترحها بديلاً عن أصول كافة العلماء والتي يسميها أصولاً تقليدية، مع أن المدارك والأدلة، وما يبنى عليها لا يجوز لأي سلطة حاكمة أن تلزم الناس بما تختاره منها، لأن الإلزام إنما يكون فيما وقع النزاع فيه لأجل الدنيا، والمدارك وما ينتج عنها ليست من ذلك الباب، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وليس المراد بالشرع اللازم لجميع الخلق «حكم الحاكم» ولو كان الحاكم أفضل أهل زمانه، بل حكم الحاكم العادل يلزم قومًا معينين تحاكموا إليه في قضية معينة، لا يلزم جميع الخلق، ولا يجب على عالم من علماء المسلمين أن يقلد حاكمًا لا في قليل ولا في كثير إذا كان قد عرف ما أمر الله به ورسوله، بل لا يجب على آحاد العامة تقليد الحاكم في شيء، بل له أن يستفتي من يجوز له استفتاؤه وإن لم يكن حاكمًا، ومتى ترك العالم ما علمه من كتاب الله وسنة رسوله واتبع حكم الحاكم المخالف لحكم الله ورسوله كان مرتدًا كافرًا، يستحق العقوبة في الدنيا والآخرة»[٣]، ولعل منشأ خطأ الترابي سوء فهمه لما ذكره أهل العلم من أن «حكم الحاكم يرفع الخلاف»[٤]، فظن أن هذه القاعدة عامة عمومًا جاوز مجالها،

---

(١) «تجديد الفكر الإسلامي» ص (٨٧».

(٢) نفس المرجع ص (٨٨).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٣٥/ ٣٧٢-٣٧٣).

(٤) انظر «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» ص (٨٠).

فأدخل فيها ما لا يجوز للحاكم أن يحكم فيه، مع أن الحاكم ليس له الحكم إلا فيما يقع النزاع فيه لأجل مصلحة دنيوية من حقوق أو حدود، قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن بين أن ما حاكمه به ابن مخلوف من أمر العلم العام: «وقلت ما لابن مخلوف والدخول في هذا؟ هل ادعى أحد علي دعوى مما يحكم به؟ أم هذا الذي تكلمت فيه هو من أمر العلم العام؟ مثل تفسير القرآن، ومعاني الأحاديث، والكلام في الفقه، وأصول الدين.

وهذه المرجع فيها إلى من كان من أهل العلم بها والتقوى لله فيها، وإن كان السلطان والحاكم من أهل ذلك تكلم فيها من هذه الجهة، وإذا عزل الحاكم لم ينعزل ما يستحقه من ذلك كالإفتاء ونحوه، ولم يقيد الكلام في ذلك بالولاية.

وإن كان السلطان والحاكم ليس من أهل العلم بذلك ولا التقوى فيه لم يحل له الكلام فيه، فضلاً عن أن يكون حاكمًا. .

وأيضًا فيعلم أن هذا إما أن يتعلق بالحاكم أو لا، فإن تعلق به لم يكن للخصم المدعي عليه أن يختار حكم حاكم معين، بل يجب إلى من يحكم بالعلم والعدل، وإن لم يتعلق بالحاكم فذاك أبعد.

وأيضًا فأنا لم يدع عليَّ دعوى يختص بها الحاكم من الحدود والحقوق: مثل قتل، أو قذف أو مال ونحوه، بل في مسائل العلم الكلية: مثل التفسير، والحديث، والفقه، وغير ذلك، وهذا فيه ما اتفقت عليه الأمة، وفيه ما تنازعت فيه.

والأمة إذا تنازعت في معنى آية، أو حديث، أو حكم خبري، أو طلبي لم يكن صحة أحد القولين وفساد الآخر ثابتًا بمجرد حكم حاكم، فإنه إنما ينفذّ حُكمه في الأمور المعينة دون العامة. .»[1]، إذًا فأنت ترى أن حكم الحاكم لا

(١) «مجموع الفتاوى» (٣/ ٢٣٥-٢٣٨).

يرفع الخلاف مطلقًا، وإنما يرفعه فيما يختص به، ويجوز له الحكم فيه، فكيف يجعل الترابي للسلطان حق ضبط الخلاف بتقليله عن طريق الحسم بعد الشورى في صور، ودونها في صور أخرى كصورة المسألة الفرعية التي ليست ذات خطر؟

إن حكم الحاكم يرفع الخلاف في عين النازلة التي جاز له شرعًا أن يحكم فيها، لأن حكمه يكون فيها بمثابة النص الخاص، ومذهب المحكوم عليه بمنزلة النص العام فيقدم الخاص على العام كما هو مقتضى القواعد الشرعية، قال الإمام القرافي: «إن الله تعالى استناب الحكام في إنشاء الأحكام في خصوصيات الصور في مسائل الخلاف، فإذا حكم الحاكم بإذن الله تعالى له، وصح حكمه عن الله تعالى كان ذلك نصًا واردًا من الله تعالى على لسان نائبه الذي هو نائبه في أرضه، وخليفة نبيه في خصوص تلك الواقعة، فوجب حينئذ إخراجها من مذهب المخالف في نوع تلك المسألة.

فإن الدليل الشرعي الذي وجده المخالف في ذلك النوع عام فيه، وهذا النص خاص ببعض أفراد ذلك النوع، فيتعارض في هذا النوع دليل خاص وهو حكم الحاكم، ودليل عام وهو ما اعتقده المخالف في جملة النوع، فيقدم الخاص على العام كما تقرر في أصول الفقه.

وهذا هو السر في أن الحكم لا ينقض، لا ما يعتقده بعض الفقهاء من أن النقض إنما امتنع لئلا تنتشر الخصومات..»[1]، وفي ذلك يقول أيضًا ميارة في (التكميل):

«وَالحُكْمُ مِنْ قَاضٍ كَنَصٍّ قَدْ وَرَدْ ❊ فِى عَيْنِ نَازِلَتِهِ فَلْيُعْتَمَدْ
وَقَوْلُهُمْ يَرْفَعُ خُلْفًا قَدْ أَلَمْ ❊ لِكَوْنِهِ خَصَّ وَغَيْرُهُ أَعَمْ»[2]

---

(١) «الأحكام» ص (٢٩).

(٢) «بستان فكر المهج» ص (٣٣٨-٣٣٩).

قال شارحه وهو صاحب النظم: «والإشارة بقوله «والحكم من قاض» البيتين، إلى قول الشهاب القرافي في الفرق الرابع والعشرين والمائتين مما حاصله: إن الله تعالى جعل إنشاء الحاكم الحُكمَ في مواطن الخلاف قضاءً وردَ من قِبَلِه في خصوص تلك الصورة، ونصا خاصًا يختص بتلك النازلة دون غيرها مما هو مثلها، فيرتفع الخلاف عنها تقديمًا للدليل الخاص على العام..»[1]، وقال أيضًا: «قول الفقهاء (حكم القاضي يرفع الخلاف) صحيح أو ظاهر وجهه لكونه دليلاً خص تلك النازلة بعينها، فصارت كأنها ورد فيها بالخصوص نص من الشارع، ولا يدخلها الخلاف الممكن في مثلها، وكأنها مستثناة منه، وغير حكم القاضي من الدلائل الشرعية دليل عام، والدليل الخاص يقدم على الدليل العام»[2].

إن المدارك وإن وقع النزاع فيها فإنها لا تدخل فيما يجوز للحاكم أن يحكم فيه لأنها من أمر العلم العام الذي لا دخل للولاية فيه، وزيادة في بيان هذه الحقيقة أنقل نصًا آخر لشيخ الإسلام ابن تيمية، قال ـ رحمه الله ـ: «إن ما تنازع فيه العلماء ليس لأحد من القضاة أن يفصل النزاع فيه بحكم، وإذا لم يكن لأحد من القضاة أن يقول: حكمت بأن هذا القول هو الصحيح، وأن القول الآخر مردود على قائله، بل الحاكم فيما تنازع فيه علماء المسلمين، أو أجمعوا عليه: قوله في ذلك كقول آحاد العلماء إن كان عالمًا، وإن كان مقلدًا كان بمنزلة العامة المقلدين.

والمنصب والولاية لا تجعل من ليس عالمًا مجتهدًا عالمًا مجتهدًا، ولو كان الكلام في العلم بالولاية والمنصب لكان الخليفة والسلطان أحق بالكلام في العلم والدين.. فإذا كان الخليفة والسلطان لا يدعي ذلك لنفسه، ولا يلزم الرعية

(١) «بستان فكر المهج» ص (٣٣٩)
(٢) نفس المرجع ص (٣٤٠).

حكمه في ذلك بقول دون قول إلا بكتاب الله وسنة رسوله، فمن هو دون السلطان في الولاية أولى بأن لا يتعدى طوره، ولا يقيم نفسه في منصب لا يستحق القيام فيه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي - وهم الخلفاء الراشدون - فضلاً عمن هو دونهم..»[1].

إن العلماء بدقتهم المعهودة كانوا لا يُعْمِلون هذه القواعد في غير بابها، ولا يعممونها في غير مجالها، سواء تعلق الأمر بقاعدة «حكم الحاكم يرفع الخلاف» أو قاعدة «أن حكم الحاكم لا ينقض في مسائل الخلاف» بل كانوا يخرجون منها ما ليس داخلاً فيها، فهذا الإمام القرافي يبين بعض ذلك بقوله: «قول الفقهاء: إذا حكم الحاكم في مسائل الخلاف لا يُنقَض حكمه، هل يتناول ذلك المدارك المجتهد فيها؟ وهل هي حجة أم لا؟ وهل يتصور الحكم فيها أم لا؟ وهل هذه العبارة على إطلاقها أم يستثنى منها بعض المختلف فيه؟ وإذا استثني منها بعض المختلف فيه هل يستثنى معه المدارك المختلف فيها أم لا؟

جوابه:

إن هذه العبارة مخصوصة، وقد نص العلماء على أن حكم الحاكم لا يستقر في أربعة مواضع وينقض: إذا وقع على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي، وهذه الثلاثة الأخيرة هي من مسائل الخلاف، وإلا لم يكن إلا قسم واحد، وهو المجمع عليه، فخرج من إطلاقهم بنصوصهم هذه الصور الثلاث.

وأما المدارك المجتهد في كونها حجةً أم لا: فلا تندرج في عموم قولهم الذي قصدوه، لأن مقصودهم الفروع التي يقع التنازع فيها بين الناس لمصالح الدنيا.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢٧/ ٢٩٦-٢٩٧).

وأدلة الشريعة، وحجاج الخصومة المختلف فيها كالشاهد واليمين ونحوه: إنما وقع النزاع فيه لأمر الآخرة، لا لمصلحة تعود على أحد المتنازعين في دنياه، بل النزاع فيها كالنزاع في العبادات، ومقصودُ كل واحد من المتنازعين ما يتقررُ في الشريعة على المكلفين إلى يوم القيامة، لاشيء يختص به هو، فلا تندرج في قول الفقهاء هذه الصور أصلاً»[1].

إن هذه النصوص النفيسة تبين أن الحاكم لا يجوز أن يحكم فيما كان من الشرع العام، وإن وقع فيها النزاع، فإنه ليس نزاعًا لأجل مصالح الدنيا حتى يحتاج إلى فصل الحاكم، وانظر إلى دقة عبارة الشهاب القرافي: «وأدلة الشريعة وحجاج الخصومة المختلف فيها.. إنما وقع النزاع فيه لأمر الآخرة، لا لمصلحة تعود على أحد المتنازعين في دنياه..» ثم بين أن مقصود أهل العلم من اجتهادهم في تقرير قواعد الشريعة، استخراج ما دل الشرع على لزوم اعتماده في استنباط الأحكام من القانون الكلي الذي لا يسع أحدًا الخروج عليه إلى يوم القيامة، قال ـ رحمه الله ـ : «ومقصود كل واحد من المتنازعين ما يتقررُ في قواعد الشريعة على المكلفين إلى يوم القيامة، لا شيء يختص به هو» ولم يدر بخلدهم أن القواعد مادامت اجتهادية فإنها يجوز أن تتغير بتغير الزمان، بل كانوا يعتقدون أنها مما يدخل تحت الفتيا، فيكون النظر فيها بقصد الوصول إلى معرفة ما حكم الله به من خلال الكتاب والسنة.

لقد أمر الله جلَّ وعلا بالاجتهاد في استخراج الأحكام الشرعية، ولابد لذلك من قانون للفهم والاستنباط، فهل يعقل أن يأمر الله الناس باستخراج أحكام دينهم، ولا يدلهم على كيفية ذلك بأن يُضَمِّنَ وحيه ما يُمكِّن من

(١) «الإحكام» ص (٨٨-٨٩).

استخراج منـهاج كلي للاستنباط؟! وهل يعقل أن يتجـدد مدلول النص الشرعي المتضـمن لشواهد الأدلة وحجج المدارك بحيث يتـغير مدلولهـا، مع أن نصوص الكتـاب والسنة محـصورة؟! فـهل يعقـل أن يكون مدلولهـا في زمن الصحـابة والتابعين غير مدلولها في زمن الدكتور الترابي؟!

إن اعتقاد تغيـر مدلول القرآن من أبطل الباطل، لأن المدلول لازم للدليل، فإذا تُصـوِّر أنه ليس مدلولا في زمان الدكـتور الترابي فـإنه لم يصح أن يُجعل مدلـولاً له في أي زمـن، فيلزم من ذلك خطــأ كل القرون في تقـرير الأدلـة والقواعـد المعـتبرة.

نعم إن المحققين من أهل العلم ردوا بعض هذه القواعد، لكن لم يبنوا على ما بنى عليه الترابي، وإنما كـانوا جميعًا يعلمون أن أمر التقـعيد أمر شرعي لابد فيه من استدلال معتبر، يقول العلامة ابن القيم في نونيته:

هَذَا وَلَيْسَ الطَّعْنُ بِالإِطْلاَقِ فِيهَا ◘ كُلُّهَا فِعْلَ الجَهُولِ الجَانِي
بَلْ فِي التِي قَدْ خَالَفَتْ قَوْلَ الرَّسُول ◘ وَمُحْكَمِ الإِيمَانِ وَالفُرْقَانِ
أَوْ فِي التِي مَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ فِي ◘ تَقْرِيرِهَا يَا قَومِ مِنْ سُلطَانِ
فَهْيَ التِي كَمْ عَطَّلَتْ مِنْ سُنَّةٍ ◘ بَلْ عَطَّلَتْ مِنْ مُحْكَمِ القُرآنِ[1]

من كل ما تقدم يتبين أن الاجتهـاد في مدارك الأحكام، ومآخذ المسائل، ليس اجتهادًا مطلقًا، وإنما هو مقيد بما تقتضيه الأدلة، وليس لعالم إلا الاستدلال الذي هو طلب الدليل، أما الدال بمعنى ناصب الدلالة كلية كانت أو جزئية، أصلية أو فرعية فليس إلا الشـارع، وقد جعل الإمام أحمد اختصاص الله بنصب الدلالة، والعلماء بطلب الدليل من قواعد الإسـلام، وأصول الإيمان، قال ـ رحمه الله ـ:

---

(١) «الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية» لابن القيم ص (٣٠٩).

«قواعد الإسلام أربع: دال، ودليل، ومبين، ومستدل، فالدال: الله تعالى، والدليل: القرآن، والمبين الرسول ﷺ، قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، والمستدل: أولو الألباب وأولو العلم الذين يجمع المسلمون على هدايتهم، ولا يقبل الاستدلال إلا ممن كانت هذه صفته»[1].

إن مبنى قيام الدين على هذه القواعد، ولعل هذا هو السِّر في إدخال أهل العلم مبحث «الحاكم» في كتب أصول الفقه، حيث يقررون أن «لا حاكم إلا الله» سواء كانت الأحكام فرعية أو أصلية: شاملة لأصول الدين أو أصول الفقه، قال أبو حامد الغزالي في بيان الركن الثاني من أركان الحكم: «الحاكم: وهو المخاطب، فإن الحكم خطاب وكلام، فاعله كل متكلم، فلا يشترط في وجود صورة الحكم إلا هذا القدر.

أما استحقاق نفوذ الحكم، فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له.

أما النبي ﷺ، والسلطان، والسيد، والأب، والزوج، فإذا أمروا وأوجبوا، لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم.

ولولا ذلك، لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئًا، كان للموجَب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر..»[2]، ولهذا السبب تجد أهل العلم يذعنون لما دل الوحي على أنه دليل شرعي، إجماعًا كان أو قياسًا، أو استصحابًا، ومادام لم يقدم المجدد لأصول الفقه دليلاً على أن الله أوجب بناء الأحكام على ذلك المنهج الذي اقترحه فإنه لا نفوذ لقوله، وانظر إلى

---

(١) «العدة في أصول الفقه» للقاضي أبي يعلى (١/ ١٣٥)، و«الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي (٢/ ٤٤).
(٢) «المستصفى من علم الأصول» لأبي حامد الغزالي (١/ ٢٧٥-٢٧٦).

قول الغـزالي: «أما اسـتحقـاق نفوذ الحكم، فليس إلا لمن لـه الخلق والأمر..» وإلى قـوله: «ولولا ذلك لكان كل مـخلوق أوجب عـلى غيـره شـيـئًا، كـان للمُوجَب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر».

وبناءً على هذا المعنى قال العلامـة ابن الوزير اليماني (ت: ٨٤٠هـ) في رده على من تحجر واسـعًا بإضافة شرط في الاجـتهاد لا دليل عليه: «إن الاجـتهاد وشرائطه مـن قواعد الإسـلام التي ينبني عليـها عند الجمـاهير صـحة الإمـامة والقضـاء والفتـيا، فينبـغي التثبـت في الدليل على شروطها مـن نفي وإثبات، والسيد قد زاد في شروطها شرطًا لم يسبقه غيره إليه، واستدل عليه بمجرد الشك والتحيـر في كيفية العبـارة إذا سُرقت كتب العالم أو غُصِـبَتْ: هل يقال: سُرق علمه، أو اغتصب أو كيف يُقال؟

فنقول للسـيد: هذه حجة غـريبة ما عرفناها، فـبين لنا من أي أنواع الحجج هي؟ فهي معروفـة محصورة، ومن أي أجناس الأدلة؟ فهي مذكـورة مشهورة، وهي: العقل والكتاب والسنة والإجماع، والقياس، والاستدلال..»[1].

نخلص من كل ما تقـدم إلى أن الأدلة منحصرة من جهـة لأنها متوقـفة في ثبوتها عـلى الشرع، ومن جهة أخرى لأنهـا من العام الذي يعتبـر من مجـالات الفتيا، والفتيا تبليغ عن صاحب الشرع، ويلزم المبلغ العلم والصدق، قال العلامة ابن القيم: «ولما كان التبليغ عن الله سبحانـه يعتمد العلم بما يبلغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالما بما يبلغ، صادقًا فـيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السـيرة، عدلا في أقواله وأفعاله، متشابه السر في مدخله ومخرجه وأحواله.

(١) «العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم» (٢/١٨-١٩).

وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسماوات؟

فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعد له عدته، وأن يتأهب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق، والصدع به، فإن الله ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي يتولاه بنفسه رب الأرباب فقال تعالى: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ ﴾ (النساء:١٢٧)، وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفًا وجلالة، إذ يقول في كتابه: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ﴾ (النساء:١٧٦).

وليعلم المفتي عمن ينوب في فتواه، وليوقن أنه مسؤول غدًا وموقوف بين يدي الله»[1].



(١) «إعلام الموقعين» (١/٨-٩).

الفصل الثاني

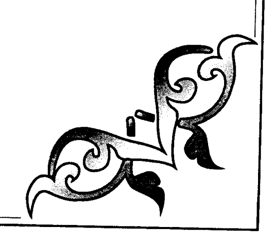
التعريف الإضافي لفقه الواقع

المبحث الأول - تعريف الفقه لغةً.

المبحث الثاني - تعريف الفقه اصطلاحًا.

المبحث الثالث - تعريف الواقع لغةً.

المبحث الرابع - تعريف الواقع اصطلاحًا.





المبحث الأول

تعريف الفقه لغة

لقد تعددت تعريفات العلماء للفقه لغة[(١)]، ومن أهمها:

١ ـ الفقه هو الفهم مطلقًا:

ذهب إلى هذا التعريف طائفة من العلماء منهم الآمدي، والباجي، وابن عقيل، والأسنوي، وصفي الدين الهندي، وشمس الدين الأصفهاني، والشوكاني.

وهو من أظهر معاني الفقه، فقد استعملت كثير من نصوص الوحي «الفقه» بمعنى الفهم، منها قوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨)، أي: لا يكادون يفهمون.

ومن ذلك قول الله جل وعلا: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي (٢٧) يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ (طه: ٢٧-٢٨)، أي: يفهموا قولي، ومنه أيضًا قوله عز وجل: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ (هود: ٩١)، أي ما نفهم كثيرًا من قولك.

ومنه قول النبي ﷺ: «رُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[(٢)].

---

(١) انظر في تعريف الفقه لغةً: «صحاح الجوهري» (٦/ ٢٢٤٣)، «معجم مقاييس اللغة» (٢/ ٣٢٦)، و«مجمل اللغة» ص (٥٥١)، كلاهما لابن فارس، «الفائق» للزمخشري (٣/ ١٣٤)، و«أساس البلاغة» له (٢/ ٣٢)، «لسان العرب» لابن منظور (١٣/ ٥٢٢)، «ترتيب القاموس المحيط» (٣/ ٥١٣)، «المصباح المنير» للفيومي (٢/ ٦٥٦)، «المعجم الوسيط» (٢/ ٦٩٨).

(٢) أخرجه الترمذي في «السنن» كتاب (العلم) باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع (٥/ ٣٤)، وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب (العلم) باب فضل نشر العلم (٤/ ٦٨-٦٩)، وابن ماجة في «سننه» في المقدمة، باب من بلغ علمًا (١/ ٨٥).

ويقصد بالفهم هنا الفهم المطلق عن أي قيد، فلا يشترط أن يكون من عالم حتى يسمى فقهاً، سواء فهمت الغرض من خطاب الشخص، أو فعله، أو إشارته، أو غيرها.

قال الشهاب القرافي في الرد على الرازي في تقييده للفهم: «قوله: «الفقه في اللغة: فهم غرض المتكلم من كلامه» يرد عليه أن المنقول عن اللغة أن الفقه هو مطلق الفهم»[١]، وقد اقتصر الجوهري على تفسير الفقه بالفهم، قال شارح مختصر الروضة: «غير أن الجوهري لم يذكر غير أن الفقه الفهم، وهو الأكثر المشهور»[٢].

٢ ـ الفقه هو: العلم:

وقد ذهب إلى ذلك ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ) في المجمل [٣]، وجرى على ذلك إمام الحرمين (ت:٤٧٨هـ) في التلخيص: فقال: «الفقه في حقيقة اللغة العلم، ولا تفصل العرب في كلامها بين قول القائل «فقهت الشيء» وبين قوله «علمته»[٤]، ومال إليه أبو يعلى (ت: ٤٥٠هـ).

٣ ـ الفقه هو: الفهم والعلم:

وممن ذهب إلى ذلك أبو حامد الغزالي (ت:٥٠٥هـ) حيث قال: «والفقه: عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع، يقال فلان يفقه الخير والشر، أي يعلمه ويفهمه»[٤]، وإليه ذهب من اللغويين ابنُ سيده (ت:٤٥٨هـ) في كتابه (المحكم)، والفيروزابادي (ت:٨١٧هـ) قال ـ رحمه الله ـ: «(الفقه) بالكسر:

---

(١) «نفائس الأصول» (١/١١٧-١١٨).
(٢) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/١٣١، وانظر «الصحاح» للجوهري.
(٣) «مجمل اللغة » ص (٥٥١).
(٤) «المستصفى» (١/٨).

العلم بالشيء والفهم له، والفطنة...»[١] ونسبه شارح مختصر الروضة للآمدي (ت: ٦٣١هـ)، وقد أفاد صاحب (المهذب في علم أصول الفقه المقارن)[٢] أنه ذكر ذلك في كتابه (منتهى السول)، فيكون للآمدي قولان: قول بأنه الفهم والعلم، وقول يقصر الفقه على الفهم، وهو الذي قرره في (الإحكام) حيث قال: «أما الفقه، ففي اللغة: عبارة عن الفهم ... وقيل هو العلم، والأشبه أن الفهم مغاير للعلم، إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب، وإن لم يكن المتصف به عالمًا كالعامي الفطن ... وعلى هذا فكل عالم فَهِمٌ، وليس كل فَهِمٍ عالمًا»[٣]، ولعل هذا الاعتراض من الآمدي على تفسير الفقه بالعلم والفهم ضعيف، ولذلك نقل عنه لقولان، ووجه ضعف ذلك الاعتراض أنه لا يشترط لتفسير اللفظ لغة بأكثر من وجه ترادفها، لأن الترادف في اللغة قليل[٤]؛ ولهذا يكتفى بأن تكون الألفاظ متقاربة بحيث يكون بينها نوع تلازم، قال شارح (مختصر الروضة): «ولا شك أن بين الفهم والعلم ملازمة، إذ الفهم يستلزم علم المعنى المفهوم، والعلم يستلزم فهم الشيء المعلوم، فيشبه أن من سمى الفقه علمًا تجوز في ذلك لهذه الملازمة»[٥].

٤ ـ الفقه هو: إدراك الأشياء الدقيقة:

ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ) في كتابه (شرح اللمع) قال ـ رحمه الله ـ: «والفقه في اللغة: ما دق وغمض، ومنه يقال: فقهت معنى

(١) «ترتيب القاموس» (٣/ ٥١٣).
(٢) «المهذب في علم أصول الفقه المقارن» للدكتور عبد الكريم النملة (١/ ١٦).
(٣) «الإحكام» (١/ ٥).
(٤) انظر «المقدمة في أصول التفسير» لابن تيمية (ص٧٣)، و«المزهر في علوم اللغة» للسيوطي (١/ ٤٠٢)، و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار (١/ ١٤٤).
(٥) شرح «مختصر الروضة» (١/ ١٣١).

كلامك، لأنه قد يدق ويغمض، ولا يقال: فقهت أن السماء فوقي والأرض تحتي، وأن الماء رطب والتراب يابس، ومنه يقال: «فلان فقيه في الخير فقيه في الشر، إذا كان يدقق النظر في ذلك، وكانت الشعراء في الجاهلية يسمون (فقهاء) لإدراكهم المعاني الغامضة في أشعارهم، وما يجري في كلامهم من الحكم الخفية التي لا يدركها غيرهم»[1].

وقد أشار الشهاب القرافي إلى أن غير أبي إسحاق ذهب إلى هذا القول أيضًا، قال بعد أن نقل قوله الآنف الذكر: «وقاله غيره أيضًا»[2]. ويظهر من صنيع القرافي في التنقيح أنه يرجح هذا القول، قال ـ رحمه الله ـ: «وعلى هذا النقل لا يكون لفظ الفقه مرادفًا لهذه الألفاظ، وعلى نقل المازري يكون مرادفًا، والثاني هو الذي يظهر لي، ولذلك خصص الفقهاء اسم الفقه بالعلوم النظرية وأخرجت شعائر الإسلام من لفظ الفقه وحده»[3].

وهذا القول يرده استعمال القرآن لكلمة (الفقه) فيما هو دقيق، وفيما هو واضح أيضًا، قال تعالى على لسان قوم شعيب: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِّمَّا تَقُولُ﴾ (هود:٩١)، ووجه الاستدلال بالآية أن خطاب شعيب لهم واضح، ومحال مع وجود الإرادة التامة للبيان والقدرة عليه أن يتخلف البيان والإيضاح.

ونظير تلك الآية قوله تعالى في شأن الكفار: ﴿فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء:٧٨).

---

(١) «شرح اللمع» للشيرازي (١/ ١٠١).
(٢) «نفائس الأصول» (١/ ١٢٠).
(٣) «شرح تنقيح الفصول» (ص١٧).

وأما ما رتبه القرافي على هذا القول من إخراج شعائر الإسلام من لفظ الفقه فإنه يلزم عنه خروج معرفة الصحابة بوجوب الصلاة، والصيام، وغيرهما عن مسمى الفقه، مع أنه لم يكن علمًا ضروريًا في زمن نزول الوحي بالأحكام، كما يلزم عنه أن ما يصير من الأحكام ظاهرًا بسبب انتشار العلم ينبغي خروجه من دائرة الفقه، ويلزم دخوله في زمن فترة العلم، فيختلف مسمى الفقه زمانًا ومكانًا وشخصًا.

٥ ـ الفقه هو: فهم غرض المتكلم من كلامه:

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري (ت: ٤٣٦هـ) في (المعتمد)، قال: «أما في اللغة فهو المعرفة بقصد المتكلم، يقول: فقهت كلامك، أي: عرفت قصدك به»[١]، وتبعه في ذلك فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ) فعرفه بقوله: «وأما الفقه فهو في أصل اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه»[٢].

وقد رد أهل العلم هذا القول مبينين أنه مخالف لما نقله اللغويون وهم أهل الفن، وصاحب الدار أدرى بما فيها، بالإضافة إلى ما فيه من تقييد للمطلق بدون دليل يعتبر، قال الشهاب القرافي (ت: ٦٨٤هـ): «يرد عليه أن المنقول عن اللغة، أن الفقه هو مطلق الفهم»[٣]، وقال في رده صاحب الكاشف: «وفيه نظر، وذلك لأن الفقه هو الفهم، وهو أعم من فهم غرض المتكلم من كلامه»[٤].

(١) «المعتمد في أصول الفقه» لأبي الحسين البصري (١/ ٤).
(٢) «المحصول في علم الأصول» (١/ ٩).
(٣) «نفائس الأصول» (١/ ١١٨).
(٤) «الكاشف عن المحصول» لابن عباد الأصفهاني (١/ ١٣٤).

لقد تحصل لنا من هذا التطواف معنيان لغويان للفقه هما: (العلم)، و(الفهم)، وجانب (الفهم) فيه أخص من جانب (العلم).

وهناك معنى ثالث زاده الزمخشري (ت:٥٣٨هـ) في كتابه (الفائق) هو: الشق والفتح، والقاعدة في هذا الباب: أن كل لفظ في اللغة العربية، وقعت فاؤه فاء، وعينه قافًا، دال على هذا المعنى نحو قولهم: تفقأ شحمًا، وفقح الجرو، وفقر للغسيل، وفقصت البيضة عن الفرخ، وتفقعت الأرض عن الطرثوث، فيكون الفقيه على هذا المعنى هو الذي يشق الأحكام، ويفتش عن حقائقها، ويفتح ما استغلق منها[1].

فائدة: نسب الطوفي (ت:٧١٦هـ) لابن قتيبة الاقتصار على (الفهم) في تفسير كلمة (الفقه) تبعًا للقاضي أبي يعلى (ت:٤٥٨هـ) ففي (العدة)، قال الطوفي: «وقال القاضي في (العدة): الفقه في اللغة: العلم . . . قال: وذكر ابن قتيبة أن الفقه في اللغة: الفهم»[2].

وبالرجوع إلى كتاب (المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير) نجد ابن قتيبة جعل العلم أيضًا من معاني الفقه، قال ـ رحمه الله ـ: «والفقه في اللغة الفهم، يقال: فلان لا يفقه قولي، وقال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء:٤٤)، أي: لا تفهمونه.

ثم قال: العلم الفقه، لأنه عن الفهم يكون، وللعالم فقيه، لأنه إنما يعلم بفهمه، على مذهب العرب في تسمية الشيء بما كان له سببًا»[3].

(١) انظر «الفائق» للزمخشري (٣/ ١٣٤).

(٢) «شرح مختصر الروضة» (١/ ١٣١).

(٣) «كتاب المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير» لابن قتيبة (ص٥٨).

المبحث الثاني

تعريف الفقه اصطلاحًا

إن اسم الفقه كان في العصور الأولى شاملاً للدين كله، ولم يكن خاصًا بالأحكام العملية، قال الحليمي (ت:٤٠٣هـ) في (المنهاج) فيما نقله عنه الزركشي: «إن تخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح حادث.

قال: والحق أن اسم الفقه يعم جميع الشريعة التي من جملتها ما يتوصل به إلى معرفة الله ووحدانيته وتقديسه وسائر صفاته، وإلى معرفة أنبيائه ورسله عليهم السلام، ومنها علم الأحوال والأخلاق والآداب والقيام بحق العبودية وغير ذلك.

قلت: ولهذا صنف أبو حنيفة كتابًا في أصول الدين وسماه (الفقه الأكبر)»[1].

وإن مما يؤكد كلام الحليمي في شمولية كلمة «الفقه» للدين كله اعتقادًا وأخلاقًا وعملاً تعريف أبي حنيفة للفقه حيث قال: «معرفة النفس ما لها وما عليها» قال صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود الحنفي البخاري (ت: ٧٤٧هـ) في كتابه (التوضيح لمتن التنقيح) بعد أن نقل هذا التعريف: «هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة، فالمعرفة إدراك الجزئيات عن دليل، فخرج التقليد، وقوله «ما لها وما عليها» يمكن أن يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ (البقرة:٢٨٦)، ثم «ما لها وما عليها»

---

(١) «البحر المحيط» للزركشي (١/١٦-١٧).

يتناول الاعتقـاديات كوجوب الإيمان ونحوه، والوجدانيـات أي الأخلاق الباطنة والملكات النفسانية، والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها»[١].

لقد كان لفظ «الفقـه» يطلق على علم الدين، قال تعالى: ﴿ **فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا** ﴾ (التوبة: ١٢٢)، أي: ليكونوا علماء بالدين، ومن السنة النبوية قوله في دعائه لعبد الله بن عباس ﷺ: **«اللهم فقهه في الدين»**[٢]، وقوله ﷺ: **«من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين»**[٣].

قال العـلامة المحـقق بكر بن عبـد الله أبو زيد: «من هنا غلب هذا اللفظ: «الفـقـه» على: (علم الدين)، ويقـال: «الفـقه في الشـريعـة»، ويقـال: «علم الشريعة» وذلك لشرفه.

وهذا كما غلب اسم: «النجم» على «الثريا».

ولهذا إذا رأيت في كـلام الصحابة والتابعين، وتابعي التـابعين هذه الكلمة: «فقه» و«فقـيه في الدين» و«أهل الفقه» و«فقهاء المـسلمين» و«فقهاء أهل الأرض» و«الشريعة» و«علماء الشريعـة» و«الدين» و«علماء الدين» بمعنى «علماء الإسلام» فـجمـيعـها على هذا المعـنى العام الشـامل الذي ينتظم: العلم والفـهم في دين الإسلام، في أي من أحكامه: في الاعتقاد، والآداب، والأحكام لأفعال العبيد.

(١) «التوضيح لمتن التنقيح» لصدر الشريعة (١/ ١٦-١٧).

(٢) أخـرجه البـخاري في الصـحـيح في «الوضوء» باب وضع المـاء عند الخلاء (١/ ٥٦)، ومـسلم في صحيحه «فضائل الصحابة» (٤/ ١٩٢٧) ولفظه عنده «اللهم فقهه».

(٣) أخرجـه البخـاري في «الصحيـح» في «العلم» باب من يرد الله به خيـرًا يفقهـه في الدين (١/ ٣١)، ومسلم في «صحيحه» في «الإمارة» (٣/ ١٥٢٤).

وهذه الحقيقة الشرعية لكلمة: «فقه» مرتبطة بالحقيقة اللغوية لها بجامع: العلم والفهم»[١].

لقد سمى صاحب هذا المعنى «للفقه» بالحقيقة الشرعية، لأنه ـ حفظه الله ـ يرى أن ما تلقينا معناه عن الشارع لا يقال فيه: تعريفه «اصطلاحًا»، وإنما يقال فيه «شرعًا» بخلاف ما تواضع الناس واصطلحوا عليه، قال ـ حفظه الله ـ: «وقد غلط جمع من المتأخرين في عدم الاعتداد بهذا التفريق»[٢].

وقد رأينا كيف أن الحليمي نبه إلى أن «الفقه» بمعناه الاصطلاحي حادث، وأنه كان يشمل الشريعة كلها، ثم تصرف الناس فيه بالتخصيص[٣] حتى صار خاصًا بمعرفة الأحكام العملية فقط فخرج منه جانبا الاعتقاد والأخلاق.

وانظر إلى قوله صدر الشريعة عند شرحه لتعريف أبي حنيفة للفقه الشامل للدين كله: «. . .معرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح، فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله: «ما لها وما عليها» وإن أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم تزد.

وأبو حنيفة ـ رحمه الله ـ: إنما لم يزد «عملاً» لأنه أراد الشمول، أي أطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها، سواء كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات أو العمليات، ثم سمى الكلام فقها أكبر»[٤].

---

(١) «المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل» بكر أبو زيد (١/ ٤١).
(٢) انظر «المواضعة في الاصطلاح على خلاف الشريعة وأفصح اللغة» لبكر أبو زيد ضمن كتابه «فقه النوازل» (١/ ١٢٠).
(٣) انظر كتاب «الإحياء» لأبي حامد الغزالي (١/ ٤٤) ضمن حديث عن «بيان ما بدل من ألفاظ العلوم».
(٤) «التوضيح على متن التنقيح» (١/ ١٧).

لقد تطور استعمال لفظة «الفقـه» فصارت اصطلاحًا على جزء من الشريعة هو الأحكام العـملية، وتـعددت تعـريفات أهل العلـم الاصطلاحيـة «للفقـه» بحسب اختلاف أنظار المعرفين له، وتنوع ألحاظهم لما يعتـبر من حقيقتـه وما لا يعتـبر، قال العـلامة الحسن اليـوسي: (ت:١١٠٢هـ): «والفقـه بالمعنى العام شامل لـلأصل والفرع، كمـا هو ظاهر حديـث مباني الإسـلام، ولكن خص الأصل بفن مسـتقل، لاتساع أحكامـه كما مر، وانحـصر الفقـه اصطلاحًا في الأحكام الفرعية»[1].

وإليك أخي القارئ بعض هذه التعريفات مرتبة حسب وفيات أصحابها:

١ ـ قال أبو الحسين البصري المعـتزلي: (ت:٤٣٦هـ) في تعريفه: «وأما في عرف الفـقهاء فهـو: جملة من العلوم بأحكام شـرعية، فإن قـيل: ما الأحكام هاهنا؟ قيل هي المنقـسمة إلى كون الفعل حـسنًا مباحًا، ومندوبًا إليـه، وواجبًا، وقبيحًا محرمًا محظورًا، ومكروهًا. .»[2].

وهذا التعـريف غيـر دقيق لأن الأحكام الشـرعيـة تشمل الأحكام العلمـية والعملية، وهو لم يقصد الأحكام العلمية الاعـتقادية، ولهذا استدرك بقوله «فإن قيل: فما الأحكام هاهنا؟ قيل: هي المنقسمة إلى كون الفعل حسنًا . .».

٢ ـ قـال أبو الوليـد البـاجـي (ت:٤٧٤هـ): «والفـقـه مـعـرفـة الأحكام الشرعية»[3]، والاعتراض عليه كالاعتـراض على سابقه، والفرق بينه وبين سابقه

---

(١) «القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم» للحسن بن مسعود اليوسي ص (١٩٣).
(٢) «المعتمد في أصول الفقه» (١/ ٤).
(٣) «إحكام الفصول في أحكام الأصول» ص (١٧١).

تعريفه «الفقه» بالمعرفة، وهو فرق لا يضر لأن العلم يطلق على مسائله، أو على إدراك تلك المسائل، أو على الملكة الحاصلة من إدراكها[1].

٣ ـ قال أبو إسحاق الشيرازي (ت:٤٧٦هـ): «وأما في الشرع فحده: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد»[2]، وقد نقله عنه الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٢هـ) في كتابه «الفقيه والمتفقه»[3]، ولم يعترضه بشيء، وإن كان المؤلف اعترض بعض تعريف نفسه للفقه، فقال: «قولنا «معرفة الأحكام» ليس بجيد وإن كنت قد ذكرت ذلك في كتبي لأنا بينا أن المعرفة هي العلم، والعلم هو المعرفة، وليس جميع أحكام الشرع معلومة، بل أكثرها مظنون، فلا يكون الحد مستوفيًا للمحدود»[4]، وهذا الاعتراض منه ـ رحمه الله ـ لا يسلم له، لأن بين العلم والمعرفة نوع مغايرة تُجوِّز مثل ذلك الاستعمال، قال الزركشي (ت: ٧٩٤هـ): «العلم يطلق بمعنى حصول المعنى في الذهن، ويُطلق على أخص من ذلك، وهو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب؛ ولهذا جاء سؤال الفقه من باب الظنون، فلا يحسن جعله علمًا، ومن عبر بالمعرفة سلم منه لذلك»[5].

نعم يرد على تعريف أبي إسحاق الشيرازي أنه عمم الأحكام الشرعية مع أنه يقصد العملية فقط.

---

(١) انظر «حاشية البناني على شرح المحلى لجمع الجوامع» (١/٣٤)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوى (١/٣-٤)، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة (١/٦)، و«أبجد العلوم» لصديق حسن خان (١/٤٣).

(٢) «شرح اللمع في أصول الفقه» (١/١٠٤).

(٣) «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي (١/١٩١).

(٤) «شرح اللمع» (١/١٠٤).

(٥) «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (١/ ١٣٠-١٣١).

٤ ـ قال إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ) في تعريفه: «والفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد»[1].

إن هذا التعريف يخرج من دائرة الفقه الأحكام العملية القطعية كوجوب الصلاة، والصيام ونحوهما، قال ابن قاسم العبادي (ت:٩٩٤هـ) في شرحه الكبير على الورقات: «وقوله: التي طريقها» أي: طريق ثبوتها وظهورها «الاجتهاد» الذي هو بذل الوسع في بلوغ الغرض. . . بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد، كالعلم بأن الصلوات الخمسة واجبة . . إلى آخره»[2].

إن مجرد تصور هذا القول وما يلزم عنه من لوازم فاسدة كاف في رده، ذلك أن جمهور مسائل الفقه التي يحتاجها الناس ثابتة بالنص والإجماع، معلومة بالقطع، إنما وقع النزاع في أمور قليلة مقدرة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «جمهور مسائل الفقه التي يحتاج إليها الناس ويفتون بها هي ثابتة بالنص أو الإجماع، إنما الظن والنزاع في قليل مما يحتاج إليه الناس، وهذا موجود في سائر العلوم، وكثير من مسائل الخلاف هي أمور قليلة الوقوع ومقدرة، وأما ما لابد للناس منه من العلم مما يجب عليهم ويحرم ويباح فهو معلوم مقطوع به، وما يعلم من الدين ضرورة جزء من الفقه، وإخراجه من الفقه قول لم يعلم أحد من المتقدمين قاله، ولا احترز بهذا القيد أحد إلا الرازي ونحوه، وجميع الفقهاء يذكرون في كتب الفقه وجوب الصلاة، والزكاة، والحج، واستقبال القبلة، ووجوب الوضوء، والغسل من الجنابة، وتحريم الخمر والفواحش، وغير ذلك مما يعلم من الدين ضرورة.

---

(١) «الشرح الكبير على الورقات» لابن قاسم العبادي (١/ ١٦٩-١٧٢).
(٢) نفس المرجع (١/ ١٧٢).

وأيضًا كـون الشيء معلومًا من الدين ضرورة أمـر إضافي، فحديث العهد بالإسلام ومن نشأ ببـادية بعيدة قد لا يعلم هذا بالكلية، فضـلاً عن كونه يعلمه بالضرورة، وكـثير من العلماء يعـلم بالضرورة أن النبي ﷺ سجد للسـهو، وقـضى بالدية على العـاقلة، وقضى أن الولد للفـراش، وغـير ذلك مما يعلمـه الخاصة بالضرورة، وأكثر الناس لا يعلمه البتـة»[(١)].

إن المتأمل في سياق هذا النص يجد فيـه وجوهًا لرد إخراج الأحكام القطعية من دائرة الفقه:

أولها ـ نفس واقع الأحكام الفقهية، فجمهورها معلوم مقطوع به، ولو ذهبنا إلى نفس ما ذهب إليه إمام الحرمين لخرجت من دائرة الفقه، أفاده قوله:

«جمهور مسائل الفقه التي يحـتاج إليها الناس، ويفتون بها هي ثابتة بالنص أو الإجماع» وكـذلك قوله: «وأما ما لابد للناس مـنه من العلم مما يجب عليهم ويحرم ويباح فهو معلوم مقطوع به».

وقد رد شـيخ الإسلام ابن تيمـية (ت:٧٢٨هـ) على سؤال قـد يرد، قال: «فإن قال قائل: مسائل الاجتهاد والخلاف في الفقه كثيرة جدًا في هذه الأبواب.

قيل له: مسائل القطـع والنص والإجماع بقدر تلك أضعافًا مـضاعفة، وإنما كثرت لكثرة أعـمال العباد وكثرة أنواعهـا، فإنها أكثر ما يعلمـه الناس مفصَّلا، ومتى كـثر الشيء إلى هذا الحد، كان كل جـزء منه كثيـرًا، من ينظرها مكتوبة، فلا يرتسم في نفسه إلا ذلك، كما يطالع تواريخ الناس والفتن، وهي متصلة في

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/١٨).

الخبر، فيرتسم في نفسه أن العالم مازال ذلك فيه متواصلاً، والمكتوب شيء والواقع أشياء كثيرة.

فكذلك أعمال العباد وأحكامها، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ذلك، أما غير الخائض في الفقه في فنون أخرى فظاهر، وأما الخائض فيه فغالبهم إنما يعرف أحدهم مذهب إمامه، وقد يعلمه جملة، لا يميز بين المسائل القطعية المنصوصة والمجمع عليها، وبين مفاريده، أو ما شاع فيه الاجتهاد..»[1].

ثانيها - قياس الفقه على غيره من العلوم بجامع أن فيها ما يقطع به، وفيها ما يقع فيه الظن والنزاع، فلماذا لم يحكموا على ما جعلوه أصولاً للدين بنفس حكمهم على الفقه، أفاده قوله: «..وإنما يقع الظن والنزاع في قليل مما يحتاج إليه الناس، وهذا موجود في سائر العلوم..» وقال - رحمه الله - في كتاب «الاستقامة» في رده على المتكلمين الذين جعلوا الفقه من باب الظنون، وجعلوا ما عندهم أحق باسم العلم: «والمقصود هنا ذكر أصلين هما: بيان فساد قولهم: «الفقه من باب الظنون» وبيان أنه أحقُّ باسم العلم من الكلام الذي يدعون أنه علم، وأن طريق الفقه أحق بأن تُسمَّى أدلة من طرق الكلام.

والأصل الثاني: بيان أن أغلب ما يتكلمون فيه من الأصول ليس بعلم ولا ظن صحيح، بل ظن فاسد، وجهل مركب»[2].

ثالثها - هذا القول لا سلف لهم من المتقدمين فيه، أفاده قوله: «وما يعلم من الدين ضرورة جزء من الفقه، وإخراجه من الفقه قول لم يعلم أحد من المتقدمين قاله، ولا احترز بهذا القيد أحد إلا الرازي ونحوه».

---

(١) «الاستقامة» (١/ ٥٩-٦٠).

(٢) نفس المرجع (١/ ٥٤).

إن شيخ الإسلام ابن تيمية لم يقصد حصر القائلين بذلك القول في الرازي، ولهذا عطف عليه نحوه من أمثاله الذين يشاركونه في نفس المنهج الكلامي، قال ـ رحمه الله ـ في (الاستقامة»: «فصل» مهم، عظيم القدر في هذا الباب.

وذلك أن طوائف كبيرة من أهل الكلام من المعتزلة، وهو أصل هذا الباب، كأبي علي، وأبي هاشم، وعبد الجبار، وأبي الحسين وغيرهم، ومن اتبعهم من الأشعرية، كالقاضي أبي بكر، وأبي المعالي، وأبي حامد، والرازي، ومن اتبعهم من الفقهاء يعظمون أمر الكلام الذي يسمونه أصول الدين، حتى يجعلون مسائله قطعية، ويوهنون من أمر الفقه الذي هو معرفة أحكام الأفعال، حتى يجعلوه من باب الظنون لا العلوم.

وقد رتبوا على ذلك أصولاً انتشرت في الناس حتى دخل فيها طوائف من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث، لا يعلمون أصلها، ولا ما تؤول إليه من الفساد، مع أن هذه الأصول التي ادعوها في ذلك باطلة واهية»[1].

رابعها ـ هذا القول بالإضافة إلى أنه لا سلف لهم فيه من المتقدمين، خالفوا فيه جميع الفقهاء الذين أدرجوا المسائل القطعية في كتب الفقه، والذين لم يكن يدور بخلدهم خروجها عن مسمى الفقه البتة، أفاده قوله: «وجميع الفقهاء يذكرون في كتب الفقه وجوب الصلاة، والزكاة، والحج، واستقبال القبلة، ووجوب الوضوء، والغسل من الجنابة، وتحريم الخمر، والفواحش، وغير ذلك مما يعلم من الدين ضرورة».

---

(١) «الاستقامة» (١/٤٧-٤٩).

خامسها - إضافية المعلوم من الدين بالضرورة، ونسبية المقطوع به، أفاده قوله - رحمه الله -: «فكون الشيء معلومًا من الدين ضرورة أمر إضافي»، ثم بين سبب إضافية هذا العلم الضروري فقال: «فحديث العهد بالإسلام، ومن نشأ ببادية بعيدة قد لا يعلم هذا بالكلية، فضلاً عن كونه يعلمه بالضرورة» إذًا إما أن يكون ذلك العلم إضافيًا باعتبار المكلف ومثَّل له بحديث العهد بالإسلام ومن نشأ ببادية بعيدة فهذا قد لا يحصل له العلم بالضروري فضلاً عن القطع به، وقد يكون إضافيًا باعتبار المكان، وقد تضمنه تمثيله بالبادية البعيدة؛ فإن فترة العلم فيها سبب غياب العلم عمن نشأ فيها، وقد يكون إضافيًا باعتبار الزمان إذا كان زمان فترة في العلم.

ولهذا ليس المقصود بكون تلك المسائل معلومة اشتراك جميع الخلق في العلم بها، إذ قد يوجد مانع من ذلك العلم لا لكون تلك المسائل غير معلومة وإنما لعارض عرض، يقول شيخ الإسلام: «.. وأعني بكونها معلومة أن العلم بها ممكن، وهو حاصل لمن اجتهد واستدل بالأدلة الشرعية عليها، لا أعني أن العلم بها حاصل لكل واحد، بل ولا لغالب المتفقهة المقلدين لأئمتهم، بل هؤلاء غالب ما عندهم ظن أو تقليد»[1].

إن هؤلاء المقلدة غالب ما عندهم ظنون لجهلهم بالأدلة التي تبنى عليها الأحكام، لهذا استطال عليهم المتكلمون فزعموا أن العلم يوجد فيما عندهم من الكلام فقط، قال شيخ الإسلام: «ولا ريب أن الحاصل عند هؤلاء ليس بعلم، كما أن العامة المقلدين للعلماء فيما يفتونهم، فإن الحاصل عندهم ليس علمًا بذلك عن دليل يفيدهم القطع، وإن كان العالم عنده دليل يفيد القطع.

(١) «الاستقامة» (١/ ٥٥).

وهذا الأصل الذي ذكرته أصل عظيم، فلا يصد المؤمن العليم عنه صاد، فإنه لكثرة التقليد والجهل والظنون في المنتسبين إلى الفقه والفتوى والقضاء، استطال عليهم أولئك المتكلمون، حتى أخرجوا الفقه الذي نجد فيه كل العلوم من أصل العلم لما رأوه من تقليد أصحابه وظنهم»[١].

٥ ـ فخر الإسلام البزدوي (ت: ٤٨٢هـ): قال ـ رحمه الله ـ: «العلم نوعان: علم التوحيد والصفات، وعلم الشرائع والأحكام»[٢]، وبعد أن قرر النوع الأول والمسلك الذي ينبغي سلوكه لدراسته، قال عن النوع الثاني: «والنوع الثاني: علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة أقسام: علم المشروع بنفسه، القسم الثاني: إتقان المعرفة وهو معرفة النصوص بمعانيها، وضبط الأصول بفروعها، القسم الثالث: هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودًا، فإذا تمت هذه الأوجه كان فقهًا.

وقد دل على هذا المعنى أن الله تعالى سمى علم الشريعة «حكمة» فقال: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩)، وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في القرآن بعلم الحلال والحرام، وقال: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل: ١٢٥)، أي بالفقه والشريعة، والحكمة في اللغة: هو العلم والعمل، فكذلك موضع اشتقاق هذا الاسم وهو الفقه دليل عليه، وهو العلم بصفة الإتقان مع اتصال العمل به، قال الشاعر[٣]:

---

(١) «الاستقامة» (١١/ ٥٥-٥٦).

(٢) «كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام» البزدوي لعبد العزيز البخاري (١/ ١٥).

(٣) هو رؤبة بن العجاج البصري التميمي الشاعر الراجز المشهور توفي سنة ١٤٥هـ، انظر ترجمته في «سير أعلام النبلاء» (٦/ ١٦٢)، و«ميزان الاعتدال» (١/ ٣٤١)، و«لسان الميزان» (٢/ ٤٦)، و«معجم الأدباء» (١١/ ١٤٩)، و«خزانة الأدب» (١/ ٤٣)، و«شذرات الذهب» (١/ ٢٢٣).

أرسلتُ فيها قَرمًا ذا إقْحام ❊❊❊ طبًا فقيهًا بذوات الإبْلام[(١)]

سماه فقيهًا لعلمه بما يصلح وبما لا يصلح والعمل به، فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقًا، وإلا فهو فقيه من وجه دون وجه»[(٢)].

لقد جعل البزدوي الفقه مكونًا من ثلاثة أجزاء إذا تمت سمي فقها، وإلا لم يطلق ذلك الاسم، بدليل قوله: «فإذا تمت هذه الأوجه كان فقيها».

ويمكن أن يصاغ تعريف من خلال الأجزاء الثلاثة التي بنى عليه البزدوي الفقه فيقال: الفقه هو: «اتقان المعرفة بالمشروع مع العمل به».

وأول ما يلاحظ على هذا التعريف اشتراط إتقان المعرفة، بخلاف تعريفات أهل العلم جميعًا للفقه، لا تخرج عن إطلاق وصفي العلم أو المعرفة من غير تقييد، قال السرخسي (ت: ٤٩٠هـ): «ومن كان حافظًا للمشروعات من غير إتقان في المعرفة فهو من جملة الرواة»[(٣)].

إن الإتقان بلوغ للغاية، ووصول إلى درجة إحكام المعرفة، وهذا لم يدل دليل على اشتراطها في مسمى الفقه، فقد قال ﷺ: «**رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[(٤)]، فلم يزل عنه وصف الفقه للاضطلاع بحمل الفقه وروايته، فهو

---

(١) القرم: البعير المكرم الذي لايحمل عليه، والإقحام: إلقاء النفس في الشدة، طبًا: ماهرًا بالضرب، والأبلام، جمع بلمة، يقال بها بلمة شديدة إذا اشتدت ضبعتها أي رغبتها إلى الفحل، وبكسرة الهمزة مصدر أبلمت الناقة، إذا ورم حياؤها من شدة الضبعة.

(٢) «كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي» لعبد العزيز البخاري (١/ ٢٣-٢٥).

(٣) «أصول السرخسي» (١/ ١٠).

(٤) أخرجه الترمذي في سننه «أبواب العلم» باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، وقال: «حديث حسن» (٥/ ٣٤-٣٥)، وأبو داود في سننه «كتاب العلم» باب فضل نشر العلم (٤/ ٦٨-٦٩)، وأورده الشيخ الألباني في صحيحي «سنن أبي داود» (٢/ ٤١١)، و«سنن ابن ماجة» (١/ ٩٤-٩٥)، وأورده في «السلسة الصحيحة» (٤٠٣).

دون الأفقه، نعم يجوز أن ينفي عنه كمال الفقه لا أصله، ولعله لهذا السبب قال البزدوي: «فمن حوى هذه الجملة كان فقيـهًا مطلقـًا وإلا فهو فقيه من وجه دون وجه»، قـال شارحه: «(كان فـقيهًـا مطلقًا) أي كامـلاً تامًا، (وإلا) أي وإن لم يجمعها اقتصر على وجه أو وجـهين، (فهو فقيه من وجه من دون وجه) لوجود بعض أجزاء الحقيـقة دون البعض، ويسمي الشيخ هذا النوع حقيـقة قاصرة»[1]، ومثله قـول السرخـسي: «تمام الفقـه لا يكون إلا باجتـماع ثلاثة أشـياء..»[2]، فجعل اجتماع تلك الأشياء الثلاثة من تمام الـفقه وكماله، فلم يكن كلامه موهمًا بخلاف كلام البزدوي؛ ولهذا احـتاج إلى أن يبين مقصوده به، والأصل المطلوب بيان حـقيـقة الفـقه، نعم مـا ذكره يمكن أن يجـعل حقـيقـة شرعـية للفـقه لا اصطلاحًا، فتضاف هذه المعاني التي ذكـرها لما تقرر سابقًا من أن المعنى الشرعي للفقه شامل للشـريعة كلها: اعتقاديات، ووجدانيات، وعملـيات. فيكون الفقه شرعًا هو معرفة الشريعة معرفة متقنة تتجاوز معرفة اللفظ إلى معرفة مراد المتكلم منه، قال ابن الـقيم - رحمـه الله - (ت: ٧٥١هـ): «.. والعارف يقـول: ماذا أراد؟ واللفظي يقول: ماذا قال؟ كما كـان الذين لا يفقهون إذا خرجوا من عند النبي ﷺ يقـولون: مـاذا قال آنفـًا؟، وقـد أنكر الله سـبحـانه عليـهم وعلى أمثالهم بقوله: ﴿فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨)، فذم من لم يفقه كلامـه، والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مـراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ فـي اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم»[3].

---

(١) «كشف الأسرار» لعبد العزيزالبخاري (١/ ٢٥).

(٢) «أصول السرخسي» (١/ ١٠).

(٣) «إعلام الموقعين» (١/ ١٦٧).

بالإضافة إلى العمل بتلك المعرفة والعلم، قال السرخسي: «وبعد الإتقان إذا لم يكن عاملاً بما يعلم فهو فقيه من وجه دون وجه، فأما إذا كان عاملاً بما يعلم فهو الفقيه المطلق..»[١].

٦- أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) قال في تعريف الفقه: «العلم بالأحكام الشرعية، الثابتة لأفعال المكلفين»[٢].

وقد اعترض على هذا التعريف ابن برهان (ت: ٥١٨هـ) فقال بعد أن ذكر تعريف أبي حامد: «قلنا: هذا فيه نظر، وذلك أن كثيرًا من الأحكام تثبت بالإضافة إلى أفعال غير المكلفين كوجوب الغرامات، وضمان المتلفات في فعل الصبي والمجنون.

فإن قال قائل: يلزم على هذا فعل البهيمة، فإنه يتعلق به الضمان إذا أتلفَت شيئًا على غير مالكها، قلنا: فعل البهيمة بمجرده لا اعتبار به في الشرع، ولا يجب به شيء ما لم ينسب إلى مالكها تفريط أو تقصير يوجد من جهته في حفظها، فأما إذا تجرد عن هذا فلا يتعلق به حكم البتة بوجه ما»[٣].

وبناء على هذا الاعتراض حكم بأن تعريفه هو للفقه بأنه: «عبارة عن معرفة الأحكام الشرعية الثابتة لأفعال الإنسانية»[٤] مستد، وأن تعريف الغزالي ليس بشيء، فقال: «فإذا عرفت أن الحد الأول: مستد، والثاني: ليس بشيء..»[٥].

---

(١) «أصول السرخسي» (١/ ١٠).
(٢) «المستصفي من علم الأصول» (١/٨)
(٣) «الوصول إلى الأصول» لأحمد بن علي بن برهان (١/ ٥٠-٥١).
(٤) نفس المرجع (١/ ٥٠).
(٥) نفس المرجع (١/٥١).

لقد اعترض ابن برهان على استعمال كلمة «المكلفين» لأن كثيرًا من الأحكام تثبت لأفعال غير المكلفين، فلابد من عبارة تشمل غير المكلفين، ولهذا استعمل عبارة «الإنسانية» ليدخل ما تعلق بفعل الصبي والمجنون.

لكن هذا الذي ذكره ابن برهان «يرد عليه ما يبطله، وهو أنه إذا حاولنا إدخال ما يتعلق بأفعالهما في حد الفقه، لزم أن يكون لأفعالهما أحكام شرعية فيكونان مكلفين» [١].

وما أجاب به ابن برهان عن عدم إدخاله فعل البهيمة بأن الخطاب بالضمان يتعلق بمالكها يقال أيضًا في فعل الصبي، فإن الخطاب بالضمان متعلق بوليه، بل إن الخطاب بالضمان ليس من خطاب التكليف، وإنما هو من خطاب الوضع.

نعم يرد على تعريف أبي حامد أنه غير مانع من دخول ما يعلمه المقلد من الأحكام مع أنه ليس بفقه على الاصطلاح الأصولي، وذلك لأنه لم يقيد ذلك العلم بكونه مكتسبًا من الأدلة التفصيلية.

لكن يشفع لأمثال أبي حامد ما ذكره نجم الدين الطوفي لما نقل تعريفه، وتعريف ابن قدامة للفقه، قال ـ رحمه الله ـ: «ولم يقصدوا بذلك تحقيق المتأخرين، بل أرادوا الإشارة إلى حقيقة الفقه»[٢].

٧ ـ فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت:٦٠٦هـ) قال في تعريفه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية، المُسْتدَلِّ على أعيانها، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة»[٣].

---

(١) «شرح مختصر الروضة» لنجم الدين الطوفي (١/ ١٦٧).
(٢) نفس المرجع.
(٣) «المحصول في علم أصول الفقه» للرازي (١/ ١٠).

إن الملاحظ على تعريف الرازي احترازه مما انتقد على الغزالي، ولهذا زاد قيد: «المستدل على أعيانها» لإخراج علم المقلد لأنه ليس ناشئًا عن استدلال، قال في بيان فائدة هذا القيد: «وقولنا: «المستدل على أعيانها» احتراز عما للمقلد من العلوم الكثيرة المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية..»[1].

لكن يرد على توجيه استعماله لكلمة العلم في تعريفه للفقه اعتراض، وذلك حيث قال: «فإن قلت: الفقه من باب الظنون، فكيف جعلته علمًا؟

قلت: المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم، قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فالحكم معلوم قطعًا، والظن واقع في طريقه»[2]، فهاهنا مقدمتان:

الأولى - وجدانية، ومعناها «إذا حصل لك أيها المجتهد ظن فعليك أن تعمل به، وحصول الظن في النفس وَجْديٌّ، يجده المرء في نفسه ويُحسه، كما يجد علمه ويحسه، فمعرفته بحصول الظن يقيني»[3]، ومعنى كون معرفته بحصول الظن يقينًا أنه يقطع بوجود ذلك من نفسه كقطعه بما يحس به من الصحة والسقم، واللذة والألم.

الثانية - عملية استدلالية، وهي قيام الدليل القطعي على وجوب العمل بمقتضى ذلك الظن، قال نجم الدين الطوفي: «ودليل أن الظن يوجب العمل: الإجماع، وما ثبت عن النبي ﷺ من أحكامه المبنية على الظنون، ولذلك

---

(١) «المحصول في علم أصول الفقه» للرازي (١/ ١٠).
(٢) نفس المرجع.
(٣) «الاستقامة» (١/ ٥٢).

قال: «**إنكم تختصمون إليَّ، ولعل أحدكم ألحن بحجته من صاحبه، وإنما أقضي بينكم على نحو ما أسمع**»[1] الحديث، وقوله: «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**»[2]، وإنما يفيد ذلك الظن، ونحو ذلك مما يكثر.

ومن جهة العقل، أن غالب أدلة الشرع أمارات لا تفيد إلا الظن، فلو لم يجب العمل بالظن، لبطلت أكثر أحكام الشرع، أو لزم المكلف أن لا يعمل إلا بالقطع، مع أن دليل الشرع لا يفيده، وهو تكليف ما لا يطاق..»[3].

هذا تقرير دليل الفخر الرازي، فقد بناه على مقدمتين علميتين كما أفاده شيخ الإسلام ابن تيمية[4]، وقد استشكل طائفة من الفقهاء هذا الجواب من الرازي لاعتقادهم أنه جعل الظن مقدمة في الدليل وجزءاً منه، والحكم بالنتيجة يتبع أضعف المقدمات وأحسنها، فتكون النتيجة هنا ضعيفة.

لكن ما يرد على كلام الرازي هو أنه «يقتضي ألا يكون الفقه إلا العلم بوجوب العمل بهذه الظنون والاعتقادات الحاصلة عن إمارات الفقه على اصطلاحهم.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه «كتاب الأحكام» باب موعظة الإمام للخصوم (٨/ ٤٥٤)، ومسلم في صحيحه «كتاب الأقضية» (٣/ ١٣٣٧-١٣٣٨).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه «كتاب الأحكام» باب ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه (٣/ ٦٢٦، غير أنه رواه بلفظ «واليمين على المدعى عليه»، وأما رواية الأصل فقد أخرجها الدارقطني في سننه «كتاب في الأقضية والأحكام وغير ذلك» (٤/ ٢١٨) وإسناده ضعيف كما أفاده الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤/ ٢٠٨)، «ولكن للحديث شاهد من حديث ابن عباس بإسناد صحيح، وآخر من حديث ابن عمر بإسناد جيد» ينظر في تفصيل تخريجهما «إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل» للعلامة الألباني (٨/ ٢٦٤-٢٦٧).

(٣) «شرح مختصر الروضة» (١/ ١٥٨).

(٤) «الاستقامة» (١/ ٥٢)، و«مجموع الفتاوى» (١٣/ ١١٣).

ومعلوم أن هذا العلم هو من أصول الفقه، وهو لا يخص مسألة دون مسألة، ولا فيه كلام في شيء من أحكام الأفعال، كالصلاة والجهاد وغير ذلك، وهو أمر عام كُلِّي، ليس هو الفقه باتفاق الناس كلهم، إذ الفقه يتضمن الأمر بهذه الأفعال والنهي عنها: إما علمًا أو ظنًا»[1].

إذًا عندنا شيئان:

١ ـ العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية، وهذا العلم ليس فقهًا، وإنما هو حكم أصولي، لأن الأصول هي التي أفادت وجوب العمل بذلك الحكم الشرعي الظني، والفقهاء لا يتعرضون لهذا الحكم الكلي، وإنما يتعرضون للأحكام المعينة أمرًا بها ونهيًا عنها.

٢ ـ وجوب العمل بالأحكام الشرعية ظنية كانت أو علمية، وتلك الأحكام الظنية هي التي دلت عليها الأمارات كخبر الواحد، والقياس ونحوهما.

وبناء على ذلك لم يحصل الانفصال عن ذلك بالطريقة التي سلكها الرازي تبعًا للقاضي أبي بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ)، قال شيخ الإسلام: «وهذا الجواب جواب القاضي أبي بكر، وهو بناه على أصله، فإن عنده كل مجتهد مصيب، وليس في نفس الأمر أمر مطلوب، ولا على الظن دليل بوجوب ترجيح ظن على ظن، بل الظنون بحسب الاتفاق.

وقال الغزالي وغيره ممن نصر قوله: « قد يكون بحسب ميل النفس إلى أحد القولين دون الآخر، كميل ذي الشدة إلى قول، وذي اللين إلى قول.

---

(١) «الاستقامة» (١/ ٥٢-٥٣).

وحينئذ فعندهم متى وجد المجتهد ظنًا في نفسه، فحكم الله في حقه اتباع هذا الظن، وقد أنكر أبو المعالي وغيره عليه هذا القول إنكارًا بليغًا، وهم معذورون في إنكاره، فإن هذا أولاً مكابرة، فإن الظنون عليها أمارات ودلائل يوجب وجودها ترجيح ظن على ظن، وهذا أمر معلوم بالضرورة، والشريعة جاءت ورجحت شيئًا على شيء»[١].

ثم قال ـ رحمه الله ـ: بعد هذا البيان المشرق جوابًا عن سؤالين هما: اتباع الظن؟ والفقه هل هو من الظنون؟: «أما الأول: فالجواب الصحيح هو الجواب الثالث، وهو أن كل ما أمر الله تعالى به فإنما أمر بالعلم، وذلك أنه في المسائل الخفية عليه أن ينظر في الأدلة، ويعمل بالراجح، وكون هذا هو الراجح أمر معلوم عنده ومقطوع به، وإن قدر أن ترجيح هذا على هذا فيه شك عنده لم يعمل به، وإذا ظن الرجحان فإنما ظنه لقيام دليل عنده على أن هذا راجح، وفرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد، أما اعتقاد الرجحان فقد يكون علمًا وقد لا يعمل حتى يعلم الرجحان، وإذا ظن الرجحان أيضًا فلابد أن يظنه بدليل يكون عنده أرجح من دليل الجانب الآخر ورجحان هذا غير معلوم، فلابد أن ينتهي الأمر إلى رجحان معلوم عنده فيكون متبعًا لما علم أنه أرجح، وهذا اتباع للعلم لا للظن، وهو اتباع الأحسن، كما قال: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ (الأعراف:١٤٥)، وقال: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر:١٨)، وقال: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ (الزمر:٥٥)، فإذا كان أحد الدليلين هو الأرجح فاتباعه هو الأحسن، وهذا معلوم.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/١١٣-١١٤).

فالواجب على المجتهد أن يعمل بما يعلم أنه أرجح من غيره، وهو العمل بأرجح الدليلين المتعارضين، وحينئذ فما عمل إلا بالعلم، وهذا جواب الحسن البصري، وأبي وغيرهم، والقرآن ذم من لا يتبع إلا الظن، فلم يستند ظنه إلى علم بأن هذا أرجح من غيره، كما قال: ﴿وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ (النجم:٢٨)، وقال: ﴿هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ (الأنعام:١٤٨)، وهكذا في سائر المواضع يذم الذين إن يتبعون إلا الظن، فعندهم ظن مجرد لا علم معه، وهم يتبعونه، والذي جاءت به الشريعة وعليه عقلاء الناس أنهم لا يعملون إلا بعلم بأن هذا أرجح من هذا فيعتقدون الرجحان اعتقادًا عمليًا»[١].

إن هذا التفصيل الذي ذكره شيخ الإسلام لا يرد عليه أن ما يرجحه المجتهد قد يكون مرجوحًا في نفس الأمر، وأن ما اعتقده مرجوحًا أولى بالترجيح لما مر من حديث النبي ﷺ : **«ولعل بعضكم أن يكون الحن بحجته من بعض، إنما اقضي بنحو مما اسمع»**[٢].

ومثال ظهور أحدهما بالحجة دون الآخر ما قاله ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «فإذا أتى أحد الخصمين بحجة، مثل بينة تشهد له، ولم يأت الآخر بشاهد معه، كان الحاكم عالمًا بأن حجة هذا أرجح، فما حكم إلا بعلم، لكن الآخر قد يكون له حجة لا يعلمها أو لا يحسن أن يبينها، مثل أن يكون قد قضاه أو أبرأه، وله بينة تشهد بذلك، وهو لا يعلمها، أو لا يذكرها، أو لا يجسر أن

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/ ١١٤-١١٥).

(٢) تقدم تخريجه، انظر ص : (١٢١).

يتكلم بذلك، فيكون هو المضيع لحقه حيث لم يبين حجته، والحاكم لم يحكم إلا بعلم وعدل، وضياع حق هذا كان من عجزه وتفريطه لا من الحاكم، وهكذا أدلة الأحكام. .»(١).

لقد جلبت هذا النص رغم طوله، لما فيه من الفوائد العظيمة، حتى لا يحرم الناظر في أجوبة الأصوليين على سؤال الرازي من معرفة كيف أن ذلك السؤال، وتلك الأجوبة قد هونت من شأن الفقه، وجعلته من باب الظنون، وإن قالوا: إن المتبَع هو الأدلة القطعية الموجبة للعمل بهذا الظن، قال شيخ الإسلام: «أما أن يجعل نفس الفقه الذي هو علم ظنًا، فهذا تبديل ظاهر، وأتباعهم الأذكياء تفطنوا لفساد هذا الجواب»(٢).

أما الجواب عن السؤال الثاني، فقد مرَّ تقريره عند الكلام على تعريف إمام الحرمين الجويني للفقه(٣).

٨ ـ سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي محمد الآمدي (ت:٦٣١هـ): قال في تعريفه للفقه: «العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية، بالنظر والاستدلال»(٤).

٩ ـ جمال الدين أبو عمرو عثمان بن الحاجب (ت:٦٤٦هـ): قال في تعريفه: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال»(٥).

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/ ١١٥-١١٦).
(٢) «الاستقامة» (١/ ٥٤).
(٣) انظر: ص(١١٠).
(٤) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٥)
(٥) بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب) (١/ ١٨).

١٠ - ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت:٦٥٨هـ): قال في تعريفه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[١].

والملاحظ أن كل من جاء بعد ابن الحاجب والبيضاوي اعتمد على تعريفيهما، وذلك لشيوع مختصريهما، وعكوف أهل العلم عليهما شرحًا وتدريسًا[٢]، ولهذا لا تكاد تخرج تعريفات من بعدهم للفقه عن تعريفيهما، فلذلك لن أطيل بذكرها لحصول المقصود بما أوردته.



(١) «نهاية السول شرح منهاج الاصول» للأسنوي (١/ ٢٦).
(٢) انظر: «المقدمة» لابن خلدون (١/ ٥٥٤).

المبحث الثالث

تعريف الواقع لغة

الواقع لغة[1]: فاعل من وَقَعَ يَقَعُ وقُوعًا فهو وَاقِعٌ، وهو يصدق على كل أمر ثبت وقوعه، وتحقق حصوله.

وأما الأصل اللغـوي لمادة (وقع) فقـد قال فيـه ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): «الواو والقاف والعين أصل واحد يرجع إليه فـروعه، يدل على سقوط شيء. يقال: وَقَعَ الشيء وقُوعًـا فهو وَاقِعٌ»[2]، ثم استطرد مفيـدًا بذكر ما تفرع عن هذا الأصل من الألفـاظ، وكلها إذا أمعنت الـنظر ترجع إلى معنى السـقوط، وإن بعد بعضها أحيانًا، قال ـ رحمه الله تعالى ـ: «الواقعة: القيامة، لأنها تقع بالخلق فتغشاهم. والوَقْعة: صدمـة الحرب. والقَائِع: مناقع الماء المتفرقة، كأن الماء وقع فيهـا. ومَواقِعُ الغيث: مسـاقطه. والنَّسْـر الوَقَائع: من وَقَعَ الطائر، يراد أنه قد ضم جناحيـه فكأنه واقع بالأرض. ومَوْقَعَةُ الطائر: مـوضعه الذي يقع عليه . . »[3].

---

(١) انظر كتاب «تاج اللغة وصحاح العربية» للجوهري (٣/ ١٣٠١)، و«معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (٢/ ٦٤٢)، و«المفردات في غـريب القرآن» للأصفهـاني (ص٥٣٠)، و«أساس البلاغة» للزمـخشري (٢/ ٣٤٩)، و«غـراس الأسـاس» للحـافظ ابن حـجـر (ص٤٩١)، و«لسـان الـعـرب» لابن منظور (٨/ ٤٠٢)، و«القـاموس المحـيط» للفيـروزابادي، (ترتيـبه ٤/ ٦٤٣)، و«المصـباح المنيـر» للفيـومي (٢/ ٩٢١)، و«مـختـار الصـحاح» للرازي (ص٣٤٣)، و«المعجم الوسـيط» لمجـمع اللغـة العربيـة (٢/ ١٠٥٠)، و«معجم ألفاظ القرآن الكريم» لمجمع اللغة العربية (٢/ ١١٩٤).

(٢) «معجم مقاييس اللغة» (٢/ ٦٤٢).

(٣) المرجع السابق.

لقد اقتصر ابن فارس في معـجمه على معنى واحد للفظ (وقع)، بينما أورد له غيره معاني أخرى منها:

الثبـوت: قال صـاحب (المفردات في غريب القرآن): «الوقـوع ثبوت الشيء وسقوطه»[١]، ومثله قول صاحب (القامـوس): «،وَقَعَ يَقَعُ... وقوعًا: سقط، والقول عليهم: وَجَبَ، والحقُّ: ثبت..»[٢]، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ﴾ (النساء: ١٠٠).

الوجـوب: قـال ابن منظور (ت: ٧١١هـ): «وَقَعَ القـولُ والحكمُ إذا وَجَبَ، وقوله تـعالى: ﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً ﴾ (النمل: ٨٢)، قال الـزجاج: مـعناه، والله سـبحـانه أعلم، وإذا وجب القـول عليـهم أخـرجنا لهم دابة من الأرض»[٣].

ومثلها قـوله تعالى: ﴿ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ ﴾ (الأعراف: ٧١)، قال العلامة القـرطبي(ت: ٦٧١هـ): «قد وقع عليكم، ومعنى وقع أي وجب، يقال: وقع القول والحكم أي وجب..»[٤]، وكذلك قـوله تعالى: ﴿ وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِم بِمَا ظَلَمُوا ﴾ (النمل: ٨٥)، قال الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ): «أي وجب العـذاب الذي وعُدوا لظلمـهم»[٥]، وقد مـر قول صـاحب (القامـوس): «وقع يقع.. وقوعًا: سقط، والقول عليهم: وَجبَ»[٦].

---

(١) «المفردات في غريب القرآن» ص (٥٣٠).
(٢) «ترتيب القاموس المحيط» (٤/٦٤٣).
(٣) «لسان العرب» (٨/٤٠٣).
(٤) «الجامع لأحكام القرآن» (٧/١٥).
(٥) «المفردات في غريب القرآن» ص (٥٣٠).
(٦) «ترتيب القاموس المحيط» (٤/٦٤٣).

وقد أفاد صاحب (مفردات القرآن) أن الواقـعة لا تستعمل في القرآن إلا في الشدة، قال ـ رحـمه الله ـ: «والواقعة لا تقال إلا في الشدة والمكروه، وأكـثر ما جاء في القرآن من لفظ (وقع) جاء في العذاب والشدائد نحو: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ۝ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ (الواقـعة: ١)، وقال ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ (المعارج: ١)، ﴿فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾ (الحاقة: ١٥). . »[1] ومثله صـاحب (اللسان): «والواقـعة: الداهيـة، والواقعة: النـازلة من صروف الدهر، والواقـعة: اسم من أسـماء يوم القيامة. . »[2].



(١) «المفردات في غريب القرآن» ص (٥٣٠).
(٢) «لسان العرب» لابن منظور (٨/ ٤٠٣).

المبحث الرابع
تعريف الواقع اصطلاحًا

لقد اختلفت تعريفات أهل العلم للواقع بحسب اختلاف تخصصاتهم، فأطلقه أهل كل فن على ما هو مدلوله عندهم، وإليك شيئًا من تعريفاتهم:

فقد عرفه النحاة بأنه المتعدي، قال صاحب (كشاف اصطلاحات الفنون): «الواقع: بالقاف عند النحاة هو المتعدي، ويسمى مجاوزًا أيضًا»[١]، والمتعدي هو كل فعل كان فهمه موقوفًا على فهم غير الفاعل[٢].

وعرف الصوفية الواقعة بأنها ما يردُ على القلب ويهبط عليه من عالم الغيب بأي طريق كان، سواء باللطف أو القهر[٣]، وجعلوها ناشئة عن الذكر واستغراق الحال مع الله، قال صاحب (كشاف اصطلاحات الفنون): «الواقعة: هي عند الصوفية هو الذي يراه السالك الواقع في أثناء الذكر واستغراق حاله مع الله، بحيث يغيب عنه المحسوسات، وهو بين النوم واليقظة، وما يراه في حال اليقظة والحضور يسمى مكاشفة»[٤].

وذهب الفقهاء الأحناف إلى أن الواقعة: مسألة مستجدة وقعت بين الناس، وليس فيها قول خاص عن أهل المذهب، فيعمد الفقيه إلى استنباط حكمها من الأدلة الشرعية أو تخريجه على قواعد مذهبه، وجمعها الواقعات

---

(١) «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٤/ ٣٣٧).
(٢) انظر «الكليات» للكفوري ص (٨٠٨)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» (٣/ ٣٧٢).
(٣) انظر «كشاف اصطلاحات الفنون» (٤/ ٣٣٧)، و«التوقيف على مهمات التعاريف» لمحمد عبد الرؤوف المناوي ص (٧١٧).
(٤) «كشاف اصطلاحات الفنون» (٤/ ٣٣٧).

والنوازل، قال ابن عابدين في معرض بيانه لمراتب المصنفات في المذهب الحنفي: «(الثالثة) الفتاوى والواقعات، وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين»[١]، الملاحظ على هذا التعريف أنه عرف الواقعة باعتبارها نازلة تنزل بالناس وهي التي تبحث في كتب النوازل، بل إن كل هذه التعريفات تعريفات لبعض أنواع الواقع لا لجنس الواقع الذي يشمل كل أنواعه.

وجعله المتكلمون والفلاسفة مرادفًا للخارج عن تعقل المتعقل، قال صاحب (كشاف اصطلاحات الفنون): «. . . وعند الحكماء والمتكلمين هو الخارج»[٢]، وقال في تعريف الخارج: «ومنها الخارج عن التعقل ويسمى بالواقع» [٣]، ومن أجمع التعريفات الشاملة لكل أنواع الواقع وأفراده ما عرفه به العلامة صديق حسن خان (ت:١٣٠٧هـ) حيث قال: **«الواقع: هو ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين»**[٤].

وهذا التعريف وإن كان تعريفًا متداولاً عند المتكلمين، فإنني سأجعله أساسًا في التَّعرُّف على الواقع الذي يراد فقهه، وذلك لأن هذا التعريف لا يقتصر على بعض أفراد الواقع، أو بعض أنواعه كالنوازل، أو الواقع السياسي، أو الوارد على القلب من عالم الغيب، إلى آخر ما يطلق عليه الواقع من بعض أنواعه، بل إنه يشمل كل أنواعه وأفراده شمولاً تامًا على طريقة الحدود التي يراد منها أن تكون جامعة للمعرف، مانعة من دخول غيره فيه، والحكمة ضالة المؤمن.

---

(١) «مجموع رسائل» ابن عابدين (١/١٧).
(٢) «كشاف اصطلاحات الفنون» (٤/٣٣٧).
(٣) نفس المرجع (٢/١١).
(٤) «أبجد العلوم» لصديق حسن خان (١/٤١٣).

ثم إن هذا التعريف ليس شيئًا يختص به الفلاسفة والمتكلمون، إن كانوا أكثر تداولاً له، ذلك لأنه تعريف روعي فيه حصر ما يصدق عليه مسمى الواقع؛ سواء كان واقعًا خارجًا أو واقعًا ذهنيًا، وهم يعبرون عنه بالخارج إن قصدوا ما يخص الأعيان، أو بنفس الأمر إن قصدوا ما يشمل الواقع العيني الذهني، والمتأمل في كلام أهل العلم وإن لم يكونوا من المتكلمين والفلاسفة يجد الإكثار من استعمال الواقع والخارج ونفس الأمر تعبيرًا عن ذلك المعنى الذي تضمنه التعريف.

إن هذا المقدار من المعاني يعد من المعقولات الصحيحة التي يشترك فيها جميع الناس من غير احتياج إلى التقيد بمنهاج عقلي معين، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «العقليات الصحيحة: ما كان معقولاً للفطر السليمة الصحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكها، وهذا القدر لا يزال موجودًا في بني آدم، وإن فسد رأي قوم، لم يلزم فساد رأي قوم آخرين»[(١)].

إن معنى الواقع من الأمور الحقيقية التي لا تختلف باختلاف العقول، ولا باختلاف المناهج والأوضاع العلمية كلامية كانت أو فلسفية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها»[(٢)].

نعم إن ما يختص به الفلاسفة في تعريف الواقع هو اعتقادهم أنه العقل الفعال[(٣)]، ويسمى عندهم بعالم الأمر، ولا ريب أن هذا المعنى لا دليل عليه،

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٢/ ٣١١).
(٢) «الرد على المنطقيين» ص (٢٦).
(٣) ينظر «شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٩٢). و«التعريفات» للجرجاني ص (٢٤٤).

بل هو من أبطل الباطل يقر بذلك أئمة علم الكلام أنفسهم ولا يرتضون قول الفلاسفة فيه، يقول السعد التفتازاني: «ثم القول بأن المراد بما في نفس الأمر، ما في العقل الفعال باطل قطعًا، لأن كل أحد يعرف أن قولنا: الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الأمر، مع أنه لم يتصور العقل الفعال أصلاً، فضلاً عن اعتقاد ثبوته، وارتسامه بصور الكائنات، بل مع أنه ينكر ثبوته ويعتقد انتقاءه على ما هو رأي المتكلمين»[(١)].

لقد أشار العلامة صديق خان إلى أن طريق الوصول إلى هذا الواقع قد يكون بالعيان والمشاهدة، وقد يكون بالبرهان، قال: «الوصول إليه يكون بالعيان أو البرهان»[(٢)].

وبناء على أن الواقع قد نصل إليه بالبرهان كما نصل إليه بالعيان، فإنه ليس محصورًا ولا خاصًا بالأعيان والمحسوسات، بل قد يكون واقعًا عينيًا، كما يكون واقعًا ذهنيًا يدرك بالبرهان بشرط صحة النسبة ومطابقتها لما في نفس الأمر، بغض النظر عن المدرك والمخبر، قال التفتازاني (ت:٧٩٣هـ): «. . إن المطابقة إضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل، ولا خفاء في أن العقل عند ملاحظة المعنيين، والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات نجد بينهما بحسب كل زمان نسبة إيجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة أو البرهان، فتلك النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من

(١) «شرح المقاصد» (١/ ٣٩٤).
(٢) «أبجد العلوم» لصديق حسن خان (١/ ٤١٣).

غير خصوصية المدرك والمخبر، هي المراد بالواقع، وما في نفس الأمر، وبالخارج أيضًا عند من يجعله أعم مما في الأعيان..»[1].

وبناء على قدر مطابقة الحكم لما في نفس الأمر أي الواقع يكون صدق الحكم، قال التفتازاني: «الحكم قد يكون صحيحًا أي حقًا وصدقًا، وقد يكون فاسدًا أي باطلاً وكذبًا، وإن غالب استعمال الصدق والكذب في الأقوال خاصة، وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الأعيان، إذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج، كما في الحكم بالأمور الذهنية على الأمور الذهنية أو الخارجية، كقولنا: الإمكان اعتباري ومقابل للامتناع، واجتماع النقيضين ممتنع، كقولنا: الإنسان ممكن، أو أعمى.

ولا يكفي المطابقة لما في الأذهان، لأنه قد يرتسم فيها الأحكام الغير المطابقة للواقع، فلزم أن يكون قولنا: العالم قديم حقًا وصدقًا، لمطابقته لما في أذهان الفلاسفة وهو باطل قطعًا، بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الأمر، وهو المراد بالواقع والخارج، أي خارج ذات المُدرك والمُخبر، على أن المراد بالأمر الشأن والشيء، وبالنفس الذات»[2].

ورغم اتفاق المتكلمين والفلاسفة على تعريف الواقع بأنه ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه بغض النظر عن إدراك المُدْرِك، إلا أنهم اختلفوا اختلافًا كبيرًا في مدلوله والمقصود به، ومنشأ اختلافهم اشتباه المقدمات عليهم هل هي من قبيل

---

(١) «شرح المقاصد» لسعد الدين التفتازاني (١/ ٣٩٣).
(٢) نفس المرجع (١/ ٩٣٢).

الحجة والبرهان، أم من قبيل الشبه والهذيان؟ وكذا تنازعهم في توسيع أو تضييق الظرف الذي يكون عليه الشيء بنفسه فيه.

قال العلامة صديق حسن خان: «.. ولما اختلفت الظنون في اعتقاد المقدمات برهانًا أو شبهةً، وفي أخذ الظروف متسعة أو متضيقة، اختلف مُعَنْوَنُ الواقع، فاختلفت الحكايات عنه، ومن لم ينتبه لهذا الاختلاف لم ينتبه للتطابق.

فمنهم من يزعم الواقع ظرف الثبوت فوق الوجود.

ومنهم من يحصره في الوجود ولوازمه، ويجعل الوجود أصيلاً فقط، أو أصيلاً وظِلِّيًا، أو إياهمًا ولحاظيًا.

ومنهم من يحصر الدائرة الإمكانية فيما له حيز وجهة.

ومنهم من يحصرها في المبصرات والمعاني التي فيها.

ومنهم من يحصرها على الأشخاص دون كلياتها.

ومنهم من يحصرها على مجتمعة الأجزاء.

ومن من يحصرها على ما له مادة سابقة دون مستأنف الوجود.

فيجب التقاط مرامهم عن فحاوى فروعهم وأصولهم»[1].

إن هذا النص النفيس يتضمن بيان كيفية وقوع الاختلاف في مفهوم الواقع، والتمثيل لما يجعل الواقع واسعًا أو ضيقًا، وذلك بتوسيع مظروفه ومشموله، أو

---

(١) «أبجد العلوم» (١/٤١٣-٤١٤).

تضييقه، وسأعرض لبعض ما مثل به المؤلف حتى يتضح كيف تختلف الحكاية عن الوقائع لما اختلف مُعَنْوَنُه:

١ - من يزعم الواقع ظرف الثبوت فوق الوجود:

لقد ذهبت المعتزلة وتبعتهم الرافضة إلى أن المعدوم الذي يمكن وجوده له حقيقة وماهية وعين ثابتة في العدم، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذواتًا، بل في جعلها موجودة، وجعلوا هذا المعدوم الممكن شيئًا، وسموه ماهية، وفرقوا بينه وبين الوجود، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾ (الحج: ١)، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (النحل: ٤٠).

وقالوا: فقد أخبر الله جل وعلا بأنها شيء وهي معدومة.

واستدلوا أيضًا على ثبوت المعدومات بتميزها لأنها معلومة، ومرادة، ومقدورة، وما كان كذلك فهو ثابت.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في رد شبهاتهم: «والذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف: أن المعدوم ليس في نفسه شيئًا، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع القديم، قال الله تعالى لزكريا: ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾ (مريم: ٩)، فأخبر أنه لم يك شيئًا، وقال تعالى: ﴿ أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴾ (مريم: ٦٧)، وقال تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ (الطور: ٣٥)، فأنكر عليهم اعتقاد أن يكونوا خلقوا من غير شيء خلقهم، أم خلقوا هم أنفسهم... لو كان المعدوم شيئًا لم يتم الإنكار، إذ جاز أن يقال ما خلقوا

إلا من شيء، لكن هو معدوم، فيكون الخالق لهم شيئًا معدومًا، وقال تعالى: ﴿ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلا يُظْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ (مريم: ٦٠)، ولو كان المعدوم شيئًا لكان التقدير: لا يظلمون موجودًا ولا معدومًا، والمعدوم لا يتصور أن يظلموه فإنه ليس لهم.

وأما قوله ﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾ (الحج: ١)، فهو إخبار عن الزلزلة الواقعة إنها شيء عظيم، ليس إخبار عن الزلزلة في هذه الحال، ولهذا قال: ﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ ﴾ (الحج: ٢)، ولو أريد به الساعة لكان المراد بها شيء عظيم في العلم والتقدير.

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (النحل: ٤٠)، قد استدل به من قال المعدوم شيء، وهو حجة عليه، لأنه أخبر أنه يريد الشيء وأنه يُكَوِّنُه، وعندهم أنه ثابت في العدم، وإنما يراد وجوده لا عينه ونفسه، والقرآن قد أخبر أن نفسه تُراد وتُكوَّن.

فإن الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة، وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدرًا زائد على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدًا على ذلك»[1].

وأما استدلالهم بأن المعدوم يُخبر عنه، ويراد، ويُقدر عليه، ويُعلم، ويُسمى فمنه نشأ ضلالهم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الماتع (الرد على

---

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل» (٤/١٨-١٩).

المنطقيين): «وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء فقالوا: ولو لم يكن ثابتًا لما كان لكذلك، كما أنا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فنتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج..»[1].

إن هؤلاء لما رأوا أن المعدوم الذي يخلقه الله قبل خلقه له يتميز في علمه عن غيره، ويتميز في قدرته عليه، ويتميز في إرادته عن غير ما لا يريده سبحانه، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس:٨٢)، ظنوا لذلك أن له ذاتًا ثابتة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «..وإنما هو متميز في علم الله وكتابه، والواحد منا يعلم الموجود، والمعدوم الممكن، والمعدوم المستحيل، ويعلم ما كان كآدم والأنبياء، ويعلم ما يكون كالقيامة والحساب، ويعلم ما لم يكن لو كان كيف يكون، كما يعلم ما أخبر الله به عن أهل النار: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ (الأنعام:٢٨)، وأنهم ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ﴾ (الأنفال:٢٣)، وأنه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء:٢٢)، وأنه ﴿لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (الإسراء:٤٢)، وأنهم ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا﴾ (التوبة:٤٧)، وأنه ﴿لَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾ (النور:٢١)، ونحو ذلك من الجمل الشرطية التي يعلم فيها انتفاء الشرط أو ثبوته.

فهذه الأمور التي نعلمها نحن ونتصورها، إما نافين لها، أو مثبتين لها في الخارج، أو مترددين ليس بمجرد تصورنا يكون لأعيانها ثبوت في الخارج عن

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص (٦٤).

علمنا وأذهاننا، كما نتصور جبل ياقوت، وبحر زئبق، وإنسانًا من ذهب، وفرسًا من حجر.

فثبوت الشيء في العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج، بل العالم يعلم الشيء ويتكلم به ويكتبه، وليس لذاته في الخارج ثبوت ولا وجود أصلاً، وهذا هو تقدير الله السابق لخلقه، كما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ قال: **«إن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة»** [1] وفي سنن أبي داود عن عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال: **«أول ما خلق الله القلم فقال: اكتب، قال: رَبِّ وما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة»**[2]...

لكن إنما ثبت في التقدير المعدوم الممكن الذي سيكون، فأما المعدوم الممكن الذي لا يكون فمثل إدخال المؤمنين النار، وإقامة القيامة قبل وقتها، وقلب الجبال يواقيت ونحو ذلك، فهذا المعدوم ممكن وهو شيء ثابت في العدم عند من يقول المعدوم شيء، ومع هذا فليس بمقدورٍ كونه، والله يعلمه على ما هو عليه، يعلم أنه ممكن وأنه لا يكون، وكذلك الممتنعات مثل شريك الباري وولده، فإن الله يعلم أنه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، ويعلم أنه ليس له شريك في الملك ولا ولي من الذل، ويعلم أنه حي قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، ويعلم أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه «القدر» (٤/ ٢٠٤٤).

(٢) رواه أبو داود في سننه «السنة» باب القدر (٥/ ٧٦)، والترمذي في «الجامع» كتاب القدر باب (١٧) (٤/ ٤٥٨)، وأحمد في «مسنده» (٥/ ٣١٧)، وقد صححه العلامة الألباني لكثرة شواهده وطرقه في «تخريج السنة» لابن أبي عاصم ص (٤٨)، وفي «السلسة الصحيحة» (١/ ٢٠٧).

وهذه المعدومات الممتنعة ليست شيئًا باتفاق العقلاء مع ثبوتها في العلم، فظهر أنه قد ثبت في العلم ما لا يوجد، وما يمتنع أن يوجد، إذ العلم واسع، فإذا توسع المتوسع وقال المعدوم شيء في العلم، أو موجود في العلم، أو ثابت في العلم فهذا صحيح، أما أنه في نفسه شيء فهذا باطل، وبهذا تزول الشبهة الحاصلة في هذه المسألة»[١].

إن القول بشيئية المعدوم شبيه بمذهب أفلاطون في المثل، قال شيخ الإسلام: «..وهذه المادة قد ذكروا عن أفلاطون أنه قال: يمكن انفرادها عن الصورة، كما يحكون عنه نظير ذلك في المدة، وهي الدهر، وفي المكان وهو الخلاء، إنهما جوهران خارجان عن أقسام العالم، وفي المثل المعلقة الأفلاطونية: المكان والزمان والصورة قول متشابه.

وجمهور العقلاء يعلمون أن هذا الذي أثبته في الخارج إنما هو في الأذهان لا في الأعيان.

ومن المعلوم: أن قول من يقول إن هذه المادة المدعاة أنها جزء للجسم يمكن تجردها عن الصورة، شبيه بقول من يقول: المعدوم شيء ثابت ثبوتًا مجردًا ليس وجوده»[٢] وممن ذكر تقارب القولين أيضًا الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) عند كلامه عن طائفة الجبائية، حيث قال: «وإثبات موجودات هي أعراض، أو في حكم الأعراض لا محل لها كإثبات موجودات هي جواهر، أو في حكم

---

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل» (٤/ ٩-١٧).

(٢) «بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية» ص (٤١٤-٤١٥).

الجواهر لا مكان لهـا، وذلك قريب من مذهب الفلاسـفة حيث أثبتـوا عقلا هو جوهر لا في محل ولا في مكان، وكذلك النفس الكلية، والعقول المفارقة»[(١)].

بل إن قول المعتـزلة هذا كان أحد أصلين بنى عليهمـا ابن عربي مذهبـه في وحدة الوجود، قال شيخ الإسلام: «فإن مقالته مبنية على أصلين:

أحدهما ـ أن المعدوم شيء ثابت في العلم، موافقة لمن قال ذلك من المعتزلة والرافضة، وأول من ابتـدع هذه المقالة في الإسلام أبو عثمان الشـحام شيخ أبي علي الجبائي، وتبـعه عليه طوائف من القدرية المبـتدعة من المعتـزلة والرافضة.. هذا أحد أصلي ابن عربي.

وأما الأصل الآخر ـ فقولهم إن وجود الأعيان نفس وجود الحق عينه..»[(٢)].

إن النتـيجة التـي نخلص إليهـا من هذا التطواف هو أن الواقع عند المعـتزلة أوسع منه عند أهل السنة والجماعة، فهو يشمل عندهم الوجود الذي له كون في الأعيـان، والثبوت المتـضمن للمعـدوم الذي يمكن وجوده، فيكون المعـتزلي في حكايته عن تلك المعدومات يعتقد صدقه فيـما يخبر بـه، ويتيقن حقية ما يحكي عنه، وذلك لظنه مطابـقة خـبره للـواقع، ومطابقة الواقـع وما في نفس الأمـر لحكايته، قال صـاحب (كشاف اصطلاحات الفنون): «الحق والصدق مـتشاركان في المورد، إذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع، والعقد المطابق للواقع.

والفرق بينهـما أن المطابقـة بين شيئين تقـتضي نسبـة كل منهمـا إلى الآخر بالمطابقة، كما في باب المفاعلة، فـإذا طابق الاعتقاد الواقع فإن نُسب الواقع إلى

---

(١) «الملل والنحل» لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني (١/٥٦-٥٧).
(٢) «مجموعة الرسائل والمسائل» (٤/٨-٢١).

الاعتقاد كـان الواقع مطابِقًا ـ بالكسر ـ والاعتقاد مطابَقًا ـ بالفـتح ـ فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقًا بالمعنى المصدري، ويقال: هذا اعتقاد حق، على أنه صفة مشبهة، وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقًا، أي ثابتًا متحققًا.

وإن نُسب الاعتـقاد إلى الواقع كان الاعتـقاد مطابِقًا ـ بكسـر الباء ـ والواقع مطابَقًا ـ بفتحها ـ فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد، تسمى صدقًا..»[1].

إن اعتـقاد مـا ليس بواقع واقعًا، هذا الاعـتقـاد المبني على مقـدمات ظُنت برهانًا، أدى بالمعـتـزلة إلى تجـهيل كل مـن خالفـهم من أهل السنة، ورمـيـهم بالألقاب الشنيعة.

إن ذلك التجهيل ناشئ عن اعتقاد الاختصاص بإدراك شيء تتحقق به معرفة ما تحـصل به المطابقية في علمـنا واعتقادنـا وخبرنا، وليس ذلك إلا تطابقـها مع نفس المسـمى «بالواقع» فـعن طريق ذلك التطابق نعلم صـدق الخبـر، وصحـة العلم، وحقية الاعتقاد، وأهل السنة والجـماعة ـ في ظن المعتزلة وزعمهم ـ عن كل ذلك بمعزل لقصور عقولهم، وظاهرية أفهامهم؟

٢ ـ اختلافهم في تحديد مفهوم الوجود:

إن الاختـلاف في تحديد مفـهوم الوجود يتـرتب عليه ولابد الاخـتلاف في تحـديد مفـهوم الـواقع، ذلك لأن الواقع ظرف الوجـود، فإذا اخـتلف المظروف اختلف الظرف اتساعًا وتَضَيُّقًا.

---

(١) «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (١/ ٤٥١).

لقد ذهب جمهرة من المتكلمين إلى أن الوجود لا يُعَرَّف لأنه بديهي التصور، ولهذا لا ينبغي تعريفه إلا تعريفًا لفظيًا، واستدلوا على بداهته بأدلة منها:

(أ) الاستقراء: وذلك بتتبع معقولات العقل، والمقارنة بينها، بحيث لا نجد ما هو أظهـر منه، قال التفتـازاني: «والحق أن تصور الوجـود بديهي، وأن هذا الحكم أيضـًا بديهي يقطع بـه كل عـاقل يلتـفت إليـه، وإن لـم يمارس طـرق الاكتـساب، حتـى ذهب جمهـور الحكماء إلى أنه لا شيء أعـرف من الوجود، وعولوا على الاستقـراء إذ هو كاف في هذا المطلوب، لأن العقل إذا لم يجد في معـقولاته ما هو أعـرف منه، بل هو في مرتبـته، ثبت أنه أوضح الأشـياء عند العقل»[1].

(ب) الوجود جزء وجـودي أنا، ووجـودي متصـور بالبديهـة، فيكون جزء المتصور بالبديهة بديهيـًا، وهذا الدليل مبني على ما قرره المتكلمون من أن المطلق جزء من المقيد بالضرورة[2].

إن تصور «وجود معين» هو تصور لأمر جزئي، فكيف يكون تصورًا «الوجود كلي»؟ قال شيخ الإسلام: «فإن قـيـل: يلزم من وجود الجزئي وجود الكلي، أو قيل: المطلق جزء المعين.

فإن أريـد بذلك أنه يوجد «جـزءً معـينًا» فإن مـا هو «مطلق» في الذهن إذا وجد في الخارج كان «معينًا» فـهذا حق، ولكن لا يفيدهم وأما إن أريد بذلك أن «المطلق» الذي لا يمنع تصـوره من وقـوع الشركـة فيـه هو نفـسه جـزء من هذا

---

(١) «شرح المقاصد» (١/ ٢٩٥).

(٢)انظر «شرح المواقف» للجرجاني (٢/ ٧٨)، و«شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٠٠).

«المعين» مع كونه كليًا فـهذا مكابرة ظاهرة، ونفس تصوره كاف للعـلم بفساده، فإن «الجزئي» من «مـعين» خاص، و«الكلي» أعم وأكثر منه فكيف يـكون الكثير بعض القليل؟»[1].

إن المطلوب بالتصـور حقيقـة الوجود العامـة الجامعة لكل أفـراده، «وتصور «المعين» إنما يستلزم تصور الحقيقة مطلقًا، لا بشرط العموم والمطابقة، فإن الحقيقة لا توجد عـامة في الأعيان، إذ الكليـات ـ بشرط كونها كليـات ـ إنما توجد في الذهن، والعلم ب«المعين» لا يستلزم العلم بالكلي بشرط كونه كليًا»[2].

(جـ) قولنا: الشيء إما موجود أو مـعدوم بديهي، وهو متوقف على تصور الوجود والعدم، فيكون تصور الوجود بديهيـًا، قال التفتازاني: «إن التصديق بأن الوجود والعـدم متنافـيان، لا يصـدقان معـًا على أمر أصـلاً، بل كل أمر فـإما موجود أو مـعدوم، تصديق بديهي، وهو مسـبوق بتصور الوجود والعـدم، فهو أولى بالبداهة»[3].

وهذه الطائفة تعرف الوجود تعريفًا لفـظيًا، قال التفتازاني: «والمعنى الواضح قد يعرف من حيث إنه مدلول لفظ دون لفظ، فيعرف تعريفًا لفظيًا يفيد فهمه من ذلك اللفظ .. وذلك كتعريفهم الوجود بالكون، والثبـوت، والتحقيق، والشيئية، والحصول»[4]، وهذه المعاني هي التي نقلها عنهم شيخ الإسلام منسوبة إليهم قال

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص (٨٢).
(٢) نفس المرجع.
(٣) «شرح المقاصد» (١/ ٢٩٨).
(٤) نفس المرجع (١/ ٢٩٥).

ـ رحمه الله ـ: «من المعلوم أن لفظ «الوجود» هو في أصل اللـغة مصدر وجدت الشيء أجده وجودًا، ومنـه قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ (النساء: ٤٣)، وقوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ﴾ (النور: ٣٩)، وقوله: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۝ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ﴾ (الضحى: ٦-٧)، وأمثال ذلك.

فالموجود هو الذي يجـده الواجد، فنسبة الموجود إلى الوجـود كنسبة المعلوم إلى العلم والمذكور إلى الذكر والمحس ـ المحسوس ـ إلى الحس، والمشهود والمرئي إلى الرؤية، وهذا الاسم إنما يستحقه مـن يكون موجودًا لواجد يجده، لكن هم في مثل هذا يقـولون: مشـهود ومرئي ومـوجود، ونحو ذلك: لـما يكون بحيث يشهـده الشاهد، ويراه الـرائي، ويجده الواجـد، وإن تكلمـوا بذلك في الوقت الذي لا يكون فيه يشهده ويراه ويجـده غيره، وقد لا يقولون هذا إلا في الوقت الذي يشهده الشاهد، ويراه الرائي، ويجده الواجد، وكثيرًا ما يقصدون به المعنى الأول، فيطلقون الموجود على ما هو كائن ثابت لكونه بحيث يجده الواجد.

وكذا لفظ «الوجود» يريدون بها تارة المصـدر الذي هو الأصل فيها، ويريدون بها تارة المفعـول: أي الموجود، كما في لفظ الخلق ونحـوه، وكذلك لفظ الفعل، فإنهم يقولون: وُجد هذا، وهذا صيغة فعل مبني للمفعول، فقد يريدون بذلك أنه كان وحصل حتى صار بحيث يجده الواجد، ثم لما صار هذا المعنى هو الغالب في قصدهم صار لفظ الموجود عندهم والوجـود يراد به: الثبوت، والكون، والحصول من غير أن يستشعر فيه وجود واجد له لا بالفعل ولا بالاستحقاق.

فهذه ثلاث مـعان، لكن غروب هذا المعنى عن الذهن إنما كـان لما لم يقصد الناطق إلا نفس الكون والثبوت، وإن كان المعنى الآخر لازم له»[1].

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (١/٣٢٨-٣٢٩).

وذهبت طائفة إلى أنه لا يُعرَّف لأنه لا يتصور أصلاً، لا تصوراً بديهيًا ولا كسبيًا؛ وكلام هذه الطائفة صحيح إذا قصد بالتعريف تصوير حقيقة الوجود وقد قرر الرازي في محصله أن التصورات لا تكون مكتسبة(١)، قال الشيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن نقل قوله: «وهذا هو حقيقة قول القائلين: إن الحد لا يفيد تصوير المحدود»(٢)، وقد عقد شيخ الإسلام فصولاً رائقة في كتابه (الرد على المنطقيين) لبيان أن الحد لا يفيد تصوير المحدود، وذلك من خلال مقامين، مقام سالب وهو: (التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد)(٣)، ومقام موجب وهو: (الحد يفيد العلم بالتصورات)(٤)، أما إن قصد بقول هذه الطائفة أنه لا فائدة في التعريف مطلقًا فخطأ، قال شيخ الإسلام: «نعم الحد قد ينبه على تصور المحدود، كما ينبه الاسم، فإن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد، فيتصوره، فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب وهو (التمييز بين الشيء المحدود وغيره).

ويكون الحدود للأنواع بالصفات، كالحدود للأعيان بالجهات. كما إذا قيل: حد الأرض من الجانب القبلي كذا، ومن الجانب الشرقي كذا، ومُيزت الأرض باسمها وحدها. وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة في المسمى أو

---

(١) انظر «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» لفخر الدين الرازي (ص٢٥).
(٢) «الرد على المنطقيين» (ص٣١).
(٣) انظر «الرد على المنطقيين» (ص٧).
(٤) نفسه (ص١٤).

النقص منه، فيفيد إدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه، كما يفيد الاسم. وكذلك حد النوع.

وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة، وبالوصفية أخرى. وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم فقط، وتمييز المحدود عن غيره، لا تصوير المحدود، وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم؛ والتسمية أمر لغوي وضعي، رجع في ذلك إلى قصد ذلك المُسَمِّي ولغته؛ ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حده بـ (اللغة) ومنه ما يعرف حده بـ (الشرع)، ومنه ما يعرف حده بـ (العرف)[1]».

وذهبت طائفة ثالثة إلى تعريفه، ولهم في تعريفه ثلاثة أقوال:

القول الأول - الوجود هو ثبوت العين[2]، وفائدة لفظ العين كما قال الجرجاني: «التنبيه على أن المعرف هو الموجود في نفسه، والمعدوم في نفسه، لا الموجود لغيره، والمعدوم عن غيره، ولا ما هو أعم منهما»[3]، وقال محشيه عبد الحكيم السيالكوتي (ت:١٠٦٧هـ): «فمعنى الثابت العين: الذي ثبت عينه ونفسه، فيشمل الجوهر والعرض»[4].

القول الثاني - الوجود ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل - أي مؤثر ومتأثر -، وإلى حادث وقديم.

---

(١) نفسه (ص٣٩-٤٠).

(٢) انظر «شرح المواقف» (٢/ ١١٠)، و«شرح المقاصد» (١/ ٢٩٥)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» (٣/ ٢٩٣).

(٣) «شرح المواقف» (٢/ ١١٠-١١١).

(٤) «حاشية السيالكوتي على شرح المواقف» (٢/ ١١٠).

وهذان التعريفان للموجود الخارجي كما أفاده التهانوي في (كشاف اصطلاحات الفنون)[1]، وهما مبنيان على إنكار الوجود الذهني، قال القاضي عضد الدين الإيجي (ت:٧٥٦هـ): «لا نسلم الوجود الذهني»[2].

القول الثالث - الوجود هو ما به يصح أن يُعلم الشيء ويُخبر عنه.

وهذا التعريف الثالث يشمل الموجود الخارجي والذهني معًا[3].

إن الوجود الذهني يطلق على معنيين:

الأول - ثبوت الشيء ووجوده في العلم، ويقال له الوجود الذهني والعلمي، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. فينبغي للعاقل أن يفرق بين ثبوت الشيء ووجوده في نفسه، وبين ثبوته ووجوده في العلم، فإن ذلك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي، وأما هذا فيقال له الوجود الذهني والعلمي.

وما من شيء إلا له هذان الثبوتان، والعلم يُعبر عنه باللفظ، ويُكتب اللفظ بالخط فيصير لكل شيء أربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البيان؛ وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي.

ولهذا كان أول ما أنزل الله على نبيه ﷺ سورة: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق:١)، ذكر فيها النوعين فقال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ (العلق:١-٢)، فذكر جميع المخلوقات بوجودها العيني عمومًا ثم

---

(١) «كشاف اصطلاحات الفنون» (٤/ ٢٩٤)، وانظر «حاشية السيالكوتي على شرح المواقف» (٢/ ١١١).

(٢) «المواقف مع شرحها» (٢/ ١٠٩).

(٣) انظر «حاشيتي السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف» (٢/ ١١١)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» (٤/ ٢٩٤).

خصوصًا، فخص الإنسان بالخلق بعدما عم غيره ثم قال: ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (العلق: ٣-٥)، فخص التعليم للإنسان بعد تعميم التعليم بالقلم، وذكر القلم لأن التعليم هو الخط، وهو مستلزم لتعليم اللفظ، فإن الخط يطابقه، وتعليم اللفظ هو البيان، وهو مستلزم لتعليم العلم، لأن العبارة تطابق المعنى.

فصار تعليمه بالقلم مستلزمًا للمراتب الثلاث: اللفظي والعلمي والرسمي، بخلاف ما لو أطلق التعليم أو ذكر العلم فقط لم يكن ذلك مستوعبًا للمراتب.

فذكر في هذه السورة الوجود العيني والعلمي، وأن الله سبحانه هو معطيهما، فهو خالق الخلق وخالق الإنسان، وهو المعلم بالقلم ومعلم الإنسان»[1].

لقد اعتبر العلماء الوجود العيني متأصلاً، لتقدمه في الثبوت والتحقق على الوجود الذهني، قال عبد الحكيم السيالكوتي: «أصيلاً: أي ذا أصل وعرق وليس ظلاً وحكاية عن شيء»[2]، واعتبروا الوجود الذهني ظليًا، قال التفتازاني: «والثاني غير متأصل بمنزلة الظل من الجسم، يكون الموجود به صورة الشيء»[3].

الثاني ـ حصول الشيء نفسه في الذهن، وذلك بأن يحصل صورة متشخصة قائمة بالنفس[4]، وقد ذهب الفلاسفة إلى إثبات هذا الوجود الذهني، كما حكاه

---

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل» (ص٢٠-٢١).
(٢) «حاشية السيالكوتي على شرح المواقف» (٢/ ١٦٩).
(٣) «شرح المقاصد» (١/ ٣٤٢).
(٤) انظر «شرح المواقف وحواشيه» (٢/ ١٠٩و١٦٩).

عنهم الشريف الجرجاني (ت:٨١٦هـ)، قال: «احتج مثبتوه ـ وهم الحكماء ـ بأمور، الأول: أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلاً، كالممتنع مطلقًا، واجتماع النقيضين، والضدين، والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق . . ونحكم على ما لا وجود له في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة: ككونها محكومًا عليها بالإمكان العام، وملزومة أو لازمة لبعض الأشياء، وكون الممتنع مثلاً أخص من المعدوم . . وإنه ـ أي الحكم على تلك الأمور المتصورة بأحكام ثبوتية صادقة ـ يستدعي ثبوتها، إذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الأمر فرع ثبوته ـ أي ثبوت ذلك الغير ـ في نفسه، وإذ ليس ثبوت تلك الأمور المتصورة في الخارج فهو في الذهن، وهو المطلوب . .»[1].

إن جعل ما يحصل في الذهن هو ماهيتها وصورتها، والتفريق بينه وبين الوجود الخارجي هو أحد أصول ضلال هؤلاء الفلاسفة وأفراخهم، فهم قد جعلوا الوجود شيئًا، والماهية باعتبارها حقيقة ثابتة في الخارج شيئًا آخر غير وجودها.

إن هذا المذهب كان السبب في انتشار كثير من الضلالات، كجعل الواحد في نفس الأمر والواقع متعددًا، قال شيخ الإسلام: «وهؤلاء الضالون يجعلون الواحد اثنين، والاثنين واحدًا، فيجعلون هذه الصفة هي هذه الصفة، ويجعلون الصفة هي الموصوف، فيجعلون الاثنين واحدًا، كما قالوا: إن العلم هو القدرة وهو الإرادة، والعلم هو العالِم، ويجعلون الواحد اثنين كما يجعلون الشيء المعين الذي هو الإنسان هو عدة جواهر: إنسان وحيوان وناطق وحساس

(١) «شرح المواقف» (٢/ ١٧٠-١٧٢).

ومتـحرك بالإرادة؛ ويجـعلون كلا من هـذه الجواهر غيـر الآخر؛ ومـعلوم أنه جوهر واحد له صفات متعددة، وكما يفرقون بين المادة والصورة، ويجعلونهما جوهرين عقليين قائمين بأنفسهما، وإنما المعقول هو قيام الصفات بالموصوفات، والأعراض بالجواهر، كالصورة الصناعـية مثل: صورة الخاتم والدرهم والسرير والثـوب، فإنه عـرض قائم بجـوهر هو: الفـضة والخـشب والغَزل، وكـذلك الاتصال والانفصال قائمان بمحل هو الجسم.

وهكذا يجـعلون الصـورة الذهنيـة في الخـارج، كقـولهم في الموجـودات المفارقات للمادة، وليس معهم مـا يثبت أنه مفارق إلا النفس الناطقة إذا فارقت البـدن بالموت، والمجـردات هـي الكليـات التي تجـردها الـنفس عن الأعـيـان الشخصية، فيرجع الأمر إلى النفس وما يقوم بها، ويجعلون الموجود في الخارج هو الموجود في الذهن، كما يجعلون الوجود الواجب هو الوجود المطلق.

فهـذه الأمور من أصول ضلالـهم حيث جعلوا الواحـد متعددًا، والمتـعدد واحدًا، وجعلوا ما في الذهن في الخـارج، وجعلوا ما في الخارج في الذهن، ولزم من ذلك أن يجعلوا الثابت منتفيًا، والمنتفي ثابتًا، فهذه الأمور من أجناس ضلالهم. . »[١].

لقـد اتضح بمـا لا يدع مـجـالاً للريب أنه لا يلزم مـن وجـود الشيء في الأذهان وجـوده في الأعيـان، ذلك أن الذهن يفرض أمـورًا لا وجود لهـا في الخارج، وفي ذلك يقول **شيخ الإسلام**: «والمقدر في الأذهان قد يكون أوسع من

(١) «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» (١/ ١٧٨-١٧٩).

الموجود في الأعيان. وهو موجود وثابت في الذهن، وليس هو في نفس الأمر، لا موجودًا ولا ثابتًا»[1].

وأنقل نصًا نفيسًا لابن تيمية يبين كيف نشأت الشبهة التي أدت إلى التفريق بين وجود الشيء وماهيته، قال ـ رحمه الله ـ: «وإنما نشأت الشبهة من جهة أنه غلب على أن ما يوجد في الذهن يسمى (ماهية)، وما يوجد في الخارج يسمى (وجودًا) لأن (الماهية) مأخوذة من قولهم (ما هو؟) كسائر الأسماء المأخوذة من الجمل الاستفهامية كما يقولون (الكيفية) و(الأينية). ويقال (ماهية) و(مائية)، وهي أسماء مولدة. وهي المقول في جواب (ما هو؟) بما يصور الشيء في نفس السائل.

فلما كانت (الماهية) منسوبة إلى الاستفهام بـ (ما هو؟)، والمستفهم إنما يطلب تصوير الشيء في نفسه، كان الجواب عنها هو المقول في جواب (ما هو؟) بما يصور الشيء في نفس السائل، وهو الثبوت الذهني، سواء كان ذلك القول موجودًا في الخارج أو لم يكن، فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق (الماهية) على ما في الذهن، ويطلق (الوجود) على ما في الخارج. فهذا أمر لفظي اصطلاحي.

وإذا قيد، وقيل (الوجود الذهني) كان هو (الماهية التي في الذهن)، وإذا قيل (ماهية الشيء في الخارج) كان هو عين (وجوده الذي في الخارج).

---

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٦٤).

فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة، وسائر أهل الإثبات من المتكلمة الصفاتية وغيرهم، كأبي محمد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله ابن كرام، وأتباعهم دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف، والأئمة الكبار.

واتفقوا على أن (المعدوم) ليس له في الخارج ذات قبل وجوده. وأما في الذهن، فنفس ماهيته التي في الذهن هي أيضًا وجوده الذي في الذهن.

وإذا أريد بـ (الماهية) ما في الذهن وبـ (الوجود) ما في الخارج كانت هذه (الماهية) غير (الوجود)، لكن ذلك لا يقتضي أن يكون وجود الماهيات التي في الخارج زائدًا عليها في الخارج، وأن يكون للماهيات ثبوت في الخارج غير وجودها في الخارج»[1].

ثم بعد هذا البيان المشرق لخص - رحمه الله - الفرق بينهما فقال: «وحقيقة الفرق الصحيح أن (الماهية) هي: ما يرتسم في النفس من الشيء، و(الوجود) هو: نفس ما يكون في الخارج منه، وهذا فرق صحيح. فإن الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه...

ومعلوم أن لفظ (الماهية) يراد به ما في النفس، والموجود في الخارج. ولفظ (الوجود) يراد به بيان ما في النفس، والموجود في الخارج، فمتى أريد بهما ما في النفس فـ (الماهية) هي (الوجود)، وإن أريد بهما ما في الخارج فـ (الماهية) هي (الوجود) أيضًا.

---

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٦٥-٦٦).

وأمـا إذا أريد بأحـدهمـا مـا في النفس وبالآخـر مـا في الوجـود الخـارج فـ(الماهية) غير (الوجود)»[(١)].

نعم لا يضرنا إنكار من أنكر الوجود الذهني بعد بيان المقصود منه كما حرره العـلامة اليوسـي في كتـابه (مشرب العام والخاص من كلمـة الإخـلاص)، قال ـ رحمه الله تعالى ـ: «اخـتلف في الوجود الذهني، فأثبته الحكماء، ونفـاه كثير من المتكلمين، والحق إثباته، وهو الذي صح دليله واتضح سبيله.

وبيانه أنا نجدُ ضـرورة في أنفسنا علمًا بما لا وجود له في الخـارج، كالممتنع وسائر المعـدومات، فقـد حصل في أنفسنا حـصولاً علميًـا؛ ولا نعني بالوجود الذهني إلا ذلك، وهذا أمـر ضروري. ولهـذا ذهب بعض الأئمـة إلى أن إنكار الوجود الذهني إنكار للأمر الضروري. .»[(٢)].

خلاصة ما تقدم أن الوجود ينقسم إلى وجود عيني خارجي، ووجود علمي ذهني؛ وأن الاختلاف في مفهوم الوجـود ينشأ عنه الاختلاف في تصور الواقع، بحيث تذهب كل طائفـة منهم إلى أن معرفـتها بما تعـتقده نفس الأمر هو (فـقه الواقع) على الحقيقة، وأن غيرها لا فقه للواقع لديهم، وأنت إذا أردت أن تطابق بين معـرفتهم ومذاهبـهم من جهة وبين الواقع مـن جهة أخرى، وجـدتهم أبعد الناس عن (فقه الواقع) وإن موهوا كلامهم بالزخارف، قال شيخ الإسلام: «وإذا كان الكلام غير حق لم يكن مطابقًا للخـارج. فيريد المستمع أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافقه، حتى قد يظن الظان أن الشارح أو المستمع لم يفهم

---

(١) المرجع السابق (ص٦٧).
(٢) (١/ ٢٦١).

مقصود المتكلم لعسرته، ولا يكون كذلك، بل لأن ما ذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع، فلا يمكن مطابقته إياه.

وقد يكون ظن من ظنه مطابقًا للخارج إحسانًا للظن بالمتكلم، ويكون قد ظن أنه لم يفهمه لدقته عليه فلا يكون كذلك»[(١)].

إن تعريف العلامة صديق حسن للواقع بأنه: «ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين» شبيه بالتعريف الذي يمكن أن يستفاد من كلام العلامة التفتازاني عن المطابقة حيث قال: «إن المطابقة إضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل، ولا خفاء في أن العقل عند ملاحظة المعنيين، والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات نجد بينهما بحسب كل زمان نسبة إيجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المُدرِك والمُخبِر، هي المراد بالواقع وما في نفس الأمر، وبالخارج أيضًا عند من يجعله أعم مما في الأعيان..»[(٢)].

والتعريف الذي يمكن استفادته (للواقع) من هذا النص هو: «النسبة الموجودة بحسب كل زمان بين معنيين ـ إيجابًا أو سلبًا ـ من حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس الأمر من غير خصوصية المدرِك والمخبِر».

ويشبه تعريف صاحب كتاب (الفلسفة العليا) الذي يمكن استفادته من قوله: «والمقصود من نفس الأمر، هو الحقيقة والواقع، وما يكون به الشيء شيئًا بحسب نفسه لا بحسب الافتراض، لأن الحقيقة والواقع ليسا بتابعين للعلم، بل

---

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٣٠).
(٢) «شرح المقاصد» (١/ ٣٩٣).

العلم يجب أن يكون تابعًا لهما»[٢]، فيكون التعريف للواقع إذًا هو: «**ما يكون به الشيء شيئًا بحسب نفسه لا بحسب الافتراض**»، إن هذه التعريفات كلها تدور على معنى واحد هو الحقيقة الموجودة، وهو نفس الأمر الذي يشمل (الواقع العيني)، و(الواقع الذهني)، أو هو الخارج الذي يختص بـ (الواقع العيني) عند من لا يجعله أعم مما في الأعيان.

ولما كان تعريف العلامة صديق حسن خان (للواقع) روعي فيه أن يكون على طريقة الحد الجامع للمعرف المانع من دخول غيره فيه، فإني أختاره تعريفًا للواقع لا يقصد منه تحصيل تصور حقيقة (الواقع) لأن (الواقع) أمر بديهي لا يحتاج في تصوره إلى حد، وإنما غاية الحد أن ينبه على تصور المحدود من كان غافلاً عنه، ولاشك أنه وقعت غفلة عظيمة عن تصور معنى الواقع رغم كثرة الخوض في فقهه، مما يستدعي تعريفه تنبيهًا على تصور معناه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «نعم الحد قد ينبه على تصور المحدود، كما ينبه الاسم. فإن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد، فيتصوره، فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب، وهو: (التمييز بين الشيء المحدود وغيره)»[٢].

وبناء على هذا يكون (الواقع): «**هو ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، مع قطع النظر عن إدراك المُدركين وتعبير المُعَبِّرين**».

---

(١) «الفلسفة العليا» لرضا الصدر (ص١٠٧).

(٢) «الرد على المنطقيين» (ص٣٩).

وحيث إن معنى قوله في التعريف: «ما عليه الشيء بنفسه»، أي بحسب ذاته، لا بحسب الافتراض - لأن الحقيقة والواقع ليسا بتابعين للعلم، بل العلم يجب أن يكون تابعًا لهما - فإنه يمكن الاستغناء عن قيد «مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين» لكفاية قوله «بنفسه» عنه، إذ إنه يؤدي نفس معناه لأنه يستلزمه فيكون المقصود منه: بحد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المُعتَبِر.

وبناء على ذلك يكون **تعريف الواقع** هو: «ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه»، وتكون زيادة «مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين» تأكيدًا لمعنى إدراك نفس الأمر مع قطع النظر عن إدراك المدرك أو تعبير المعبر، اقتضتها ضرورة البيان أو بعبارة أصح دعت إليها الحاجة زيادة في البيان، ولأن التعريفات مبناها على الاختصار والإيجاز فسأُسْقِطها من التعريف دون البيان والشرح.





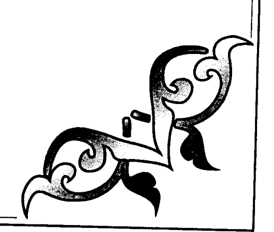
الفصل الثالث

التعريف اللقبي «لفقه الواقع»

المبحث الأول - نفس فقه الواقع.

المبحث الثاني - طرق استفادة فقه الواقع.

المبحث الثالث - شروط مستفيد فقه الواقع.



الفصل الثالث

التعريف اللقبي لفقه الواقع

لقد جرت عادة أهل العلم بعد تعـريفهم لجزئي المركب الإضافي المفردين أن يعرفوه باعـتبار معناه اللقـبي؛ وجريا مني على طريقتهم، ورغـبة مني في ترسم خطاهم فإني اخترت تعريف (فقـه الواقع) بمعناه اللقبي تعريفًا يشمل ما يمكن أن يكون ركنًا في تكوين المعرَّف، وهذه الأركان لا تعدو مسائل ثلاث:

١ ـ نفس معرفة الواقع وفقهه وإدراكه.

٢ ـ كيـفيـة استـفادة هـذه المعرفـة، وطرق تحصـيل هذا الفقـه للواقع لأنه فقـه مخصوص.

٣ ـ العالم أو الفقيه الذي له استفادة هذه المعرفة بالواقع، أي شروط محصل فقه الواقع مادام هذا الفقه مخصوصًا كما ذكرت، وكما سأفصله من خلال شرح تعريف (فقه الواقع) الشامل لتلك المسائل الثلاث.

أما تعريف (**فقـه الواقع**) فهـو: «معرفة مـا عليه الشيء بنفسـه في ظرفه، وكيفية استفادتها، وحال المستفيد».

وسأشرح هذا التعريف من خـلال مباحث ثلاثة، أتعرض في المبحث الأول لنفس معرفـة الواقع، وفقه نفس الأمر؛ وأما المبحث الثـاني فأعرض فيه كـيفية استفادة فقـه الواقع؛ وأما الثالث فأبين فيه ما يلزم فـقيه الواقع من الشروط التي تؤهله لفقه الواقع فقهًا شرعيًا.

المبحث الأول

نفس فقه الواقع

إن أول مُكوِّن لفقه الواقع نفس معرفة الواقع باعتبارها جزءً من التعريف اللقبي، والتي يدل عليها الجزء الأول من التعريف؛ ألا وهو قولي: «معرفة ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه».

فقولي (معرفة) جنس يشمل المعرفة بالواقع، والمعرفة بغيره، واخترته بدل العلم، لأن لفظ المعرفة يشمل العلم والظن كما هو مقرر في كتب الأصول[1] وغيرها، وسبب اختياره أن المعرفة بالواقع منها ما يكون قطعيًا ومنها ما يكون ظنيًا، ومما يشهد لذلك أن معرفة الواقع نوع من الإدراك، والإدراك كغيره من صفات الحي التي تقبل التفاوت لقبولها التزايد، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والصواب أن جميع الصفات المشروطة بالحياة تقبل التزايد، وكذلك غير المشروطة بالحياة تقبل التزايد، ولنا في المعرفة الحاصلة في القلب في الإيمان هل تقبل الزيادة والنقص؟ روايتان، والصحيح في مذهبنا ومذهب جمهور أهل السنة إمكان الزيادة في جميع هذا الباب، وذلك أمر يجده الإنسان من نفسه عند التأمل»[2]، وقد ذكر مثل ذلك صاحب المراقي في صفة العلم مبينًا التفاوت الحاصل فيه قال ـ رحمه الله تعالى ـ:

---

(١) انظر: «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» لبدر الدين الزركشي (١/ ١٣٠-١٣١).

(٢) «المسودة في أصول الفقه» لآل تيمية (ص١٠).

وَالعِلْمُ عِنْدَ الأكْثَرِينَ يَخْتَلِفْ ... جَزْمًا وَبَعْضُهُم بِنَفْيِهِ عُرِفْ
وإنما لَهُ لَدَى المُحَقِّقِ ... تَفَاوُتٌ بِحَسَبِ التَّعَلُّقِ
لَمَا لَهُ مِن اتحادٍ مُنْحَتِمْ ... مع تَعَدُّدٍ لِمعلُومٍ عُلِمْ
يُبنَى عَلَيْهِ الزَّيْدُ والنُّقصَانُ ... هَلْ يَنْتَمِي إِلَيْهِمَا الإِيمَانُ[1]

ومن الأدلة على أن إدراك الواقع قد لا يبلغ درجة العلم ما ثبت من أن للواقع جهات متعددة، ونحن نعلم بالضرورة أن الناس يختلفون في إدراكها، كل واحد منهم ينطبع في ذهنه منه أجزاء تتفاوت بحسب قوة إدراك كل واحد منهم وضعفه، قال العلامة صديق حسن خان: «كل من يحكم على شيء فإنما يحكم عليه بما يناسب الصورة الحاصلة منه في ذهنه، فمُسقطُ إشارَته في الحقيقة صاحب تلك الصورة، والفرق بين صاحب الصورة وبين مأخذها والمقصود بها واضح .. وكل إنما يحكي الحقيقة الحاضرة عنده المتجلية عليه»[2]، وقد مثل ـ رحمه الله ـ لجهات الواقع بجهات الشجرة، وكيف أن كل واحد من الناظرين إليها يتعلق نظره بجهة من هذه الجهات، قال: «فالشجرة ينظر فيها النجار من جهة كم يحصل فيها من الجذوع والألواح، وغيرها من الآلات الخشبية، ولماذا يصلح خشبها من الأغراض. وابن السبيل من جهة ما لها من الظل. والفلاح من حيث كم يسقي من الماء، ومن أين مخضر، ومن أين مصفر .. والصيدلاني من جهة أجزائها من ليف وخشب وورق وزهر وثمر ونواة. والطبيب من حيث أفعالها في بدن الإنسان ... فتلك جهاتها»[3].

---

(١) «نشر البنود على مراقي السعود» لعبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي (١/٦٣-٦٥).
(٢) «أبجد العلوم» (١/ ٣٩٥).
(٣) المصدر السابق (١/ ٣٩٦).

وقد لجأ المتكلمون إلى اشتراط أن تكون معرفة الواقع عن طريق القطع، ولهذا حصروا طريقه في العيان أو البرهان، قال العلامة التفتازاني: «.. فتلك النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر، هي المراد بالواقع، وما في نفس الأمر، وبالخارج أيضًا عند من يجعله أعم مما في الأعيان ..»[1]، ونظيره ما مر من قول صديق حسن خان لما عرف الواقع، قال: «والوصول إليه يكون بالعيان أو البرهان»[2].

إن اشتراط أن تكون معرفة الواقع عن طريق العيان أو البرهان لجأ إليه المتكلمون لأنك لا يمكن أن تحكم بأن هذا الذي أدركته هو (الواقع) إلا إذا كان إدراكك مطابقًا لما في نفس الأمر، وهذه المطابقة بين إدراكك والواقع لابد لها من طريق تُعرف به، وليس ذلك إلا ما يقطع به من العيان أو البرهان - عند المتكلمين - وأما غيرها من أنواع الإدراك فقد تكون ظنية، فلا يستطاع نفي تجويز احتمال مخالفة ذلك الواقع للإدراك، فكيف يكون ذلك المدرَك نفس الواقع؟

نعم يَرِدُ على المتكلمين أنهم حصروا طريق الوصول إلى الواقع في العيان أو البرهان، واستبعدوا المتواترات التي منها النقل، بدعوى أنها خاصة بمن علمها، فلا يحتج بها على غيره، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -:

(١) «شرح المقاصد» (١/ ٣٩٣).
(٢) «أبجد العلوم» (١/ ٤١٣).

«وقد ذكر من هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة بـ (التواتر) و(التجربة) و(الحدس) يختص بها من علمها بهذه الطريق، فلا تكون حجة على غيره، بخلاف غيرها، فإنها مشتركة يحتج بها على المنازع»[١].

وقد لخص الدكتور علي سامي النشار رد ابن تيمية عليهم في كتابه (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) تلخيصًا جيدًا بعد أن قرر سقوط المناطقة الأرسطاليسيين، ومن تابعهم من متفلسفة الإسلام في تفريقهم الفاسد بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس، وبين القضايا القائمة على النظر، بكون الأولى يختص بها من علمها، والثانية مشتركة يحتج بها على المنازع، قال ـ رحمه الله ـ: «ثم يناقش ابن تيمية إنكار الفلاسفة للقضايا المتواترة، ويرد عليها بصيغة فلسفية هي: عدم العلم ليس (علمًا بالعدم)، و(عدم الوجدان) لا يستلزم (عدم الوجود) فهم إذا لم يعلموا ذلك، لم يكن هذا علمًا منهم بعدم، ولا بعدم علم غيرهم. فليس عند هؤلاء الفلاسفة والأطباء الذين أنكروا المتواترات دليل عقلي ينفي هذه المتواترات. إن غاية ما عندهم أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات (وهذا إنما يفيد عدم العلم بالعدم»، وقد اعترف بهذا كثير من الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره[٢].

إن السبب الذي يدافع لأجله ابن تيمية عن يقينية المتواترات وبأنه لا يختص بها من علمها ـ بل هو يحتج أيضًا بها على المنازع ـ هو إنقاذ يقينية

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٩٢).
(٢) المصدر السابق (ص١٠٠).

الحديث، وقبوله كمصدر للفكر وللتشريع. بل إن ابن تيمية يدافع عن النبوة، وتواتر كتبها ومعجزاتها. ويرى ابن تيمية أن إنكار المتواترات أصل من أصول الإلحاد والكفر، وأن الملاحدة من الفلاسفة ينكرون المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها، لأنها لم تتواتر عندهم فيدعون أنه لا تقوم بها الحجة عليهم.

واستنادًا على هذا الأصل الفاسد أنكر كثير من المتكلمين والفلاسفة ما يعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية، مدعين أنها غير معلومة لهم. كما يدعي كثير من الكفار أن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم (وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للفهم بذلك. والحجة قائمة عليهم، تواتر عندهم أم لا)[1].

نستخلص من هذه المناقشة العميقة لفكرة إنكار المنطق الأرسططاليسي ليقينية القضايا المتواترة مدى صحة النقد الإسلامي العام للمنطق الأرسططاليسي فقد نقد المسلمون - وتابعهم ابن تيمية - منطق أرسطو، لما ينتجه تطبيقه على المسائل الدينية من متناقضات وإنكار. وهؤلاء المناطقة يرون أن القضايا المعلومة بالتواتر أو المتواترة يختص بها من علمها، فما يتواتر عند شخص خاص به وليس خاصًا بغيره، وعلى هذا فينهدم كثير من آثار الدين المتواترة.

ولعل أكبر ما رنا إليه عبد الله بن المقفع وابنه محمد بن عبد الله حيث قدما أول ترجمة للمنطق، وهو إثبات يقينية المنطق بقضاياه العقلية والحسية، وإنكار

---

(١) ابن تيمية «الرد على المنطقيين» (ص١٠٠)، والسيوطي «صون المنطق» (ص٢١٩-٢٢٠).

تواتر الدين الذي يستند على السماع فقط. ولعل هذا أيضًا ما دعا إلى إنشاء علم من أعظم العلوم الإسلامية - وهو علم مصطلح الحديث - وفيه محاولة حاسمة لتحقيق الدراية والرواية ووضع أصول الجرح والتعديل للوصول توصلاً حاسمًا إلى صحة الأحاديث. وقد سبق المسلمون علماءَ مناهج البحث التاريخية في وضع هذا العلم، فكان علم مصطلح الحديث إذن ردًا حاسمًا على المنطق الأرسططاليسي»[1].

إن إدراك الواقع لا ينحصر في العيان والبرهان، ذلك لأن ما أخبر به السمع كله صدق مطابق للواقع ولما في نفس الأمر - كما سيأتي بيانه - فليس في الوحي إلا الحقائق، إذ هي دعامته التي قام عليها؛ ولهذا لا ينبغي افتراض الخصومة بين السمع والعقل، ولا بين السمع والعلم، ولا بين السمع والواقع، فافتراض الخصومة بين السمع وما ذُكر ناشئ عن الجهل بالسمع والعقل والعلم والواقع، إذ لو علم مُسمى كل منها لتبين تطابقها، وعدم تعارضها.

نعم ما يُعلم بالسمع أوسع مما يعلم بالحس والعقل، وعدم علم الحس والعقل بما جاء به الخبر والسمع لا يعني عدم صحته، وعدم مطابقته لما في نفس الأمر، قال العلامة ابن القيم - رحمه الله -: «فالأدلة العقلية البرهانية على

(١) «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» للنشار (ص١٦٨-١٦٩). إن المتأمل في نشوء علم الحديث يجد أنه لم ينشأ للرد على مزاعم خارجية - وإن كان مُحَقِّقًا لذلك - وإنما هو ابتكار إسلامي محض، دعت إليه حاجة العلماء لحفظ السنة النبوية باعتبارها وحيا، ولهذا وجدت أصوله عند الصحابة قبل دخول علمي المنطق والكلام.

صدق الرسل وتثبيت نبوتهم أضعاف الأدلة الدالة على صدق المُخبرين خبر التواتر، فإن أولئك لم يقم على صدق كل واحد منهم دليل، وإنما أفاد اجتماعهم على الخبر دليلاً على صدقهم، والرسل ـ صلاة الله وسلامه عليهم ـ قد قامت البراهين اليقينية على صدق كل فرد منهم . .

فإفادة خبرهم العلم لمخبره، أعظم من إفادة الأخبار المتواترة لمخبرها، فإن الأخبار المتواترة مستندة إلى حس قد يغلط، وأخبار الأنبياء مستندة إلى وحي لا يغلط، فالقدح فيها بالعقل من جنس شبه السوفسطائية[1] القادحة في الحس والعقل. ولو التفتنا إلى كل شبهة يعارض بها الدليل القطعي، لم يبق لنا وثوق بشيء نعلمه بحس أو عقل أو بهما، يوضحه:

. . أن المعلومات الغائبة التي لا تدرك إلا بالخبر، أضعاف أضعاف المعلومات التي تدرك بالحس والعقل، بل لا نسبة بينهما بوجه من الوجوه. ولهذا كان إدراك السمع أعم وأشمل من إدراك البصر، فإنه يُدرك الأمور المعدومة والموجودة، والحاضرة والغائبة والعلوم التي لا تدرك بالحس. . .

والمقصود أن الأمور الغائبة عن الحس نسبة المحسوس إليها كقطرة في بحر، ولا سبيل إلى العلم بها إلا بخبر الصادق، وقد اصطفى الله من خلقه أنبياء نبأهم من هذا الغيب بما يشاء، وأطلعهم منه على ما لم يطلع عليه غيرهم، كما

---

(١) طائفة تنكر المحسوسات، وإليها تنسب كلمة سفسطة التي هي نفي الحقائق الثابتة مع العلم بها تمويهًا ومغالطة، انظر: «التعريفات» للجرجاني (ص٨٠).

قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ ﴾ (آل عمران: ١٧٩)، وقال تعالى: ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا (٢٦) إِلاَّ مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴾ (الجن: ٢٦-٢٧)، وقال تعالى: ﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ (الحج: ٧٥).

فهو سبحانه يصطفي من يطلعه من أنباء الغيب على ما لم يطلع عليه غيره، ولذلك سُمي نبيًا من الإنباء وهو الإخبار، لأنه مُخبَر من جهة الله، ومُخبِر عنه فهو مُنبَأ ومُنبِئ، وليس كل ما أخبر به الأنبياء يُمكن معرفته بدون خبرهم، بل ولا أكثره ولهذا كان أكمل الأمم علمًا اتباع الرسل..»[1].

إنه لولا خشية إطالة هذا الاستطراد لبينت كيف أن الصحوة الإسلامية في شقها الفكري والحركي استبطنت ذلك الأصل الفاسد، والذي زاد التأثر بالحضارة الغربية من استفحاله، فآل الأمر إلى رد معجزات النبي ﷺ، قال العلامة مصطفى صبري في كتابه (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وأنبيائه المرسلين): «فمعجزات الأنبياء المعدودة من الخوارق التي تستند إليها نبواتهم غير معترف بها عند المبرزين من العلماء الذين اتخذتهم مصر الحديثة أئمة في الدين مثل الشيخ محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، والشيخ الأكبر المراغي، واقتدى

(١) «الصواعق المرسلة» (٣/ ٨٧٢-٨٧٥).

بهم الكتاب من كبار المؤلفين مثل الدكتور هيكل باشا، والأستاذ فريد وجدي بك الذي يَعدُّ آيات المعجزات، بل آيات البعث بعد الموت أيضًا من المتشابهات غير المحكمات . . إلى صغارهم مثل الدكتور توفيق الطويل القائل في كتابه (التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام ـ ص٢٧): «رأي ابن خلدون يخالف الحديث الذي ينكر الكرامات وخوارق العادات ويؤول المعجزات بحيث تبدو متفقة مع منطق العقل متمشية مع سنة الكون، مسايرة لطبيعة الأشياء»، مع أن المعجزة المؤولة بما يتمشى مع سنة الكون لا تعود معجزة، فتأويلها به واعتبارها بدون تأويل غير متفقة مع منطق العقل يرجع إلى إنكارها . .»[١].

بل آل الأمر في أكبر رموز الحركات الإسلامية إلى رد بعض أحاديث النبي ﷺ بدعوى معارضتها للعلم، ومن ثَمَّ الحكم بعدم الصحة وإن كانت من أحاديث الصحيحين التي تلقتها الأمة بالقبول[٢]، فالله المستعان.

بعد هذا الاستطراد نرجع إلى ما تقرر من أنك لا يمكن أن تحكم بأن هذا الذي أدركته هو الواقع؛ إلا إذا كان هذا الإدراك مطابقًا لما في نفس الأمر مطابقة تتيقنها سواء كان طريقها العيان أو البرهان أو السمع، وما لا تتيقنه فلا يمكنك أن تنفي عنه احتمال مخالفته للواقع، ولذا لا تستطيع الجزم بأن ذلك المُدرَك بواسطة طريق ظني هو الواقع.

---

(١) «موقف العقل والعلم والعالم» لمصطفى صبري (١/ ٢٥).
(٢) انظر كتاب: «موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية» للأمين الصادق الأمين (٢/ ١٨٣).

غير أننا نلاحظ أن المُدرِك - الذي هو الإنسان - لا سبيل إلى أن يقطع بجميع ما يُدركه - كما مر - وأن نفس الضرورة والبداهة أمر إضافي نسبي، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: «كون العلم بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون (القضية يقينية أو ظنية. إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبده زيدًا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسيًا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو. وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريًا أو كسبيًا أو بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس. وهذا غلط عظيم، وهو مخالف الواقع.

فإن من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات (المشاهدات) وهي عند من علمها بالتواتر من (المتواترات)، وقد يكون بعض الناس إنما علمها بخبر ظني فتكون عنده من باب (الظنيات)، فإن لم يسمعها فهي عنده من (المجهولات). وكذلك (العقليات) فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتًا لا يكاد ينضبط طرفاه. ولبعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره، أو يشك فيه. وهذا بين في (التصورات) و(التصديقات)»[1].

ثم إن بعض من نقل عنهم هذا الشرط - والمتمثل في قصر طريق الوصول إلى الواقع في البرهان أو العيان - أشار إلى اختلاف معنون

---

(١) «الرد على المنطقيين» (ص١٣-١٤).

الواقع لأجل اختلاف الناس في تحديد مظروفه توسيعًا أو تضييقًا، واختلافهم في اعتبار المقدمات برهانًا أو شبهة، قال صديق حسن خان: «والوصول إليه يكون بالعيان أو البرهان ففسره قوم بما هو مقتضى الضرورة والبرهان.

ولما اختلفت الظنون في اعتقاد المقدمات برهانًا أو شبهة، وفي أخذ الظروف متسعة أو متضيقة اختلف مُعْنوَن الواقع فاختلفت الحكايات عنه»[1].

لأجل ما تقدم كان الأولى أن يُراعى في (فقه الواقع) جانب الفقيه المُدرِك المشروط إدراكه بالاستطاعة والوُسْع، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن:١٦)، وقال تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ (البقرة:٢٨٦)، وقد نص على هذا الشرط أهل العلم، قال صاحب المراقي:

وَالعِلْمُ والوُسْعُ على المَعْرُوفِ ... شَرْطٌ يَعُمُّ كُلَّ ذِي تَكْلِيفِ[2]

إن «فقه الواقع» فقه مخصوص قد يعقبه تنزيل الحكم الشرعي عليه، وما كل ما يتضمنه الواقع من صفات الأعيان معتبرة، إذ بعض تلك الصفات تكون طردية لابد من إلغائها بالإبطال، قال صاحب المراقي:

أَبْطِلْ لِمَا طَرْدًا يُرَى، وَيَبْطُل ... غَيْرَ مُناسِبٍ لَهُ المُنْخَزِل[3]

---

(١) «أبجد العلوم» (١/ ٤١٣).

(٢) «متن مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود» لعبد الله بن إبراهيم الشنقيطي (ص١١).

(٣) المصدر السابق (ص٨٨).

قال العلامة محمد الأمين الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ) في كتابه (نثر الورود على مراقي السعود) في بيان معنى الطردي: «والمراد به ما عُلم من الشارع إلغاؤه، وعدم إناطة الأحكام به، ويُعلم ذلك باستقراء موارد الشرع.

واعلم أن الوصف الطردي قسمان:

الأول ـ ما هو طردي في جميع الأحكام كالطول والقصر، فلا يعلل بهما شيء من أحكام الشرع.

الثاني ـ أن يكون طرديًا في بعض الأحكام مع كونه معتبرًا في بعض آخر، كالذكورة والأنوثة فإنهما وصفان طرديان بالنسبة إلى العتق، فلا يعلل شيء من أحكام العتق بذكورة ولا أنوثة، مع أنهما معتبران في بعض الأحكام كالميراث والشهادة، ونحو ذلك»[1].

وحيث إن كل من يحكم على شيء واقع، لا يحكم عليه إلا بما يناسب الصورة الحاصلة منه في ذهنه كما تقدم، وحيث إن الصورة الحاصلة في الذهن تتأثر بطبيعة ما عند المُدرِك من العلم، ومقدار ما عنده من قوة التصور للُمدرَك، فإن إدراك الفقيه المجتهد غير إدراك طالب العلم، وإدراك طالب العلم غير إدراك العامي.

وكما يقع التفاوت في معرفة الأوصاف التي تُعتبر من الواقع، والأوصاف التي تُبطل، كذلك يقع التفاوت في معرفة دخول الأعيان الموجودة في الواقع

---

(١) «نثر الورود على مراقي السعود» (٢/ ٤٨٩).

تحت الأسماء الشرعية، وهذا الإدخال هو المقصود من معرفة الواقع، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ، فهذا قد يكون ظاهرًا، وقد يكون خفيًا يحتاج إلى «اجتهاد»، وهذا هو «التأويل» في لفظ الشارع، الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه، فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء، وغيرهم، ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد، أو مراد هذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فيُنزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء، وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فيُنزل عليه كلام الأطباء، إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مُطلق بذكر الأشياء لصفاتها وعلاماتها، فلابد أن يعرف أن هذا المعين هو ذاك.

وإذا كان خفيًا فقد يسميه بعض الناس «تحقيق المناط»؛ فإن الشارع قد ناط الحكم بوصف، كما ناط «قبول الشهادة» بكونه ذا عدل، وكما ناط «العشرة المأمور بها» بكونها بالمعروف، وكما ناط «النفقة الواجبة» بالمعروف، وكما ناط «الاستقبال في الصلاة» بالتوجه شطر المسجد الحرام، يبقى النظر في هذا المعين هل هو «شطر المسجد الحرام» وهل هذا الشخص «ذو عدل»، وهل هذه النفقة «نفقة بالمعروف» وأمثال ذلك، لابد فيه من نظر خاص، لا يعلم ذلك بمجرد الاسم..»[1].

(١) «الرد على المنطقيين» ص (٥٣).

إن معـرفة الواقع إذًا منها ما هو بـديهي لا يحتاج إلى بذل جهـد لإدراكه، ومنها ما يحتـاج إلى اجتهاد لخفاء ما يمكن أن ينتـزع منه ليجعل مناط الحكم في الواقعة، وسيأتي تفصيله في ثنايا البحث.

إن المتأمل في عملية معرفة الواقع يجد نفسه أمام مرحلتين اثنتين هما:

١ ـ مرحلة إدراك الواقـع الذي يشـترك فيـه فقيه الواقع مع غـيره ممن أدرك ذلك الواقع.

٢ ـ مرحلة فـهم ما أدركه من الواقع فهـمًا شرعـيًا، وذلك بتتبع مـا جعله الشارع معـرفات للحكم الشرعي، سواء نزل الحكم على ما فـهمه من الواقع أم لم ينزله، وإنما أفـردت ذكر الإدراك وإن كـان واسطة بين الواقع الموضـوعي في نفسه وعملية فهمه، وإن كان إدراك الواقع أيضًا مقدمة لفهمه، مشمولاً معه عند علماء المسلمين فيما سموه بالتصور في قولهم:

«الحكم على الشيء فرع تصوره» إنما فعلت ذلك بسبب ما وقع من الالتباس عند من لا محصل عنده من كثـير من شباب الحركة الإسلاميـة، إذ يعتقدون أن نفس إدراك الواقع فقـه له، وإن لم يحصلوا أدوات الفقه الشـرعي لما أدركوه من الواقع، مع أن إدراك الواقع أمر مـشترك بين عمـوم الناس مسلمهم وكـافرهم، فهل يُسَمَّى الكافرُ المُدْرِك للواقع فقيهًا للواقع بالمعنى الذي هو صفة مدح يختص بها المسلمون؟

نعم يخرج نوع من الواقع عن كلامي هذا بحيث يُعتبر نفس إدراكه المطلوب فقهًا له، ألا وهو الواقع الشرعي.

وبناءً على ما تقدم فإن معنى المعرفة هنا: «الفهم الشرعي للواقع بتوسط الإدراك له غالبًا» وشرط توسط الإدراك أنما هو في المنظور فيه إذا كان مُدركًا سوى الشرع أو مُطْلَق المُدرِك، وقيد الغالب ليخرج الواقع الشرعي فإن نفس إدراكه المطلوب فقه له.

و«ما» في التعريف موصولة بمعنى الذي. وهي واقعة على الكيفية التي يكون عليها الشيء المُدرَك، وهي كالجنس تدخل فيه الكيفية التي يكون عليها الشيء المُدرك في نفسه، والكيفية التي يكون عليها الشيء في خيال المتخيل، ووهم الواهم، وافتراض المفترض.

«الشيء» أي الموجود، وقد مر تقرير أن الشيء يساوق الموجود، ويساويه في المبحث الرابع عند تعريف «الواقع اصطلاحًا»[1]، كما تقدم بيان أن الموجود يشمل الموجود العيني الخارجي، والموجود الذهني أي العلمي، ولا بأس من ذكر محل الشاهد منه لخفاء هذه المسائل ودقتها، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «..فينبغي للعاقل أن يفرق بين ثبوت الشيء ووجوده في نفسه، وبين ثبوته ووجوده في العلم، فإن ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي، وأما هذا فيقال له الوجود الذهني والعلمي.

وما من شيء إلا له هذان الثبوتان، والعلم يُعبر عنه باللفظ، ويُكتب اللفظ بالخط فيصير لكل شيء أربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان،

(١) وانظر «الكليات» لأبي البقاء الكفوي ص (٥٢٦)، و«التوقيف على مهمات التعاريف» لمحمد عبد الرؤوف المناوي ص (٤٤٣).

ووجود في اللسان، ووجود في البنان، وجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي..»[١].

أما دخول الموجود العيني في الواقع فأمره واضح، ووجوده حقيقي، ومعنى كونه حقيقيًا أن له وجودًا في الخارج، وحصولاً بحسب نفسه بحيث لا يكون تابعًا لافتراض مُفترِض، بل هو موجود حتى لو افترض مفترض عدم وجوده.

وقد أقام الإسلام عقائده وتشريعاته على الحقائق، فأحكامه حق لا يخالفها الواقع، والواقع مراعى في تشريعاته، وهذه الخاصية في الإسلام من أظهر خصائصه، وأعظم صفاته، يقول العلامة محمد الطّاهر بن عاشور (ت:١٣٩٣هـ) في بيان هذه الصفة تحت عنوان «الإسلام حقائق لا أوهام»: «أي غرض أسمى وأسنى من غرضنا هذا الذي سنشرح فيه صفة عظمى من صفات الإسلام، منها تفننت أفنانه، وعليها التفت أواشجه، وبها تجلى التمايز بينه وبين غيره من الشرائع، وبإنشاء المتدينين بهذا الدين على مخامرة هذه الصفة عقولهم كانوا أهلاً للنهوض بأعباء الأمانة التي وكلت إليهم، وهي أمانة إصلاح التفكير، وإعلان الحق بين الناس، هذه الصفة هي من شرائع الإسلام حقائق غير أوهام، فتشريعاته ونظمه الخاصة والعامة مساوقة لهذا الوصف، ومناشبه ترمي إلى هذا الهدف»[٢]، ثم بين معنى الحقائق التي هي جمع حقيقة، وانتقل لبيان معنى أن الإسلام حقيقة فقال: «ولهذا فمعنى كون الإسلام حقائق أن ما يدعو إليه القرآن

---

(١) «مجموعة المسائل والرسائل» ص (٢٠).

(٢) «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» ص (٢٨).

وكلام النبي ﷺ الأمةَ من التعاليم بأسمائها ومعانيها المرادة له، أمور متميز بعضها من بعض موجودة في نفس الأمر والواقع.

فالعقائد الإسلامية، وشرائع الإسلام وقوانينه، حقائق تدركها العقول، وتطبقها على الخارج فتجدها مطابقة للواقع.

وهي كلها تحوم حول تقويم المجتمع الإسلامي أفرادًا وجماعات في الاعتقاد والتفكير وفي الأعمال، على أن يأخذوا بالحقائق وينبذوا التوهمات والتخيلات، وما نسميه بالخرافات.

وإنما بسطنا القول في هذا وبيناه لأنه من المعاني الدقيقة التي تقصر عنها عبارات كثيرة.

فالحقيقة في كلامنا الشيء الذي حق - أي ثبت - وجوده في الخارج ونفس الأمر، لا يشوبه شيء من الشك أو التوهم، وذلك أوضح الوجود..»[1].

إن أحكام الإسلام كلها حق من جهة مطابقة الواقع لها، وكلها صدق من جهة مطابقتها للواقع، قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً﴾ (الأنعام: ١١٥)، وفي قراءة نافع ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً﴾ بالجمع، أما لفظ «الحق» فقد «ورد في القرآن مائة وأربعًا وتسعين مرة، ويختلف معناه باختلاف المقام والسياق، ومعناه العام الذي يدور فيه: الثبوت والمطابقة للواقع..»[2]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ (الرعد: ١٤)، أي الدعوة الكاملة الموافقة للواقع.

---

(١) «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» ص (٢٨-٢٩).

(٢) «معجم ألفاظ القرآن الكريم» لمجمع اللغة العربية بمصر (١/ ٣٠٧).

أما الموجود الذهني، أي العلمي، فإما أن يكون صورة لموجود عيني، وإما أن يكون أمرًا اعتباريًا يقدره الذهن، وإما أن يكون أمرًا وهميًا، وإما أن يكون أمرًا خياليًا.

إن الموجود الذهني أوسع من الموجود الخارجي، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقدر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان، وهو موجود وثابت في الذهن، وليس هو في نفس الأمر لا موجودًا ولا ثابتًا»[(١)]، وقال أيضًا: «فهذه الأمور التي نعلمها نحن ونتصورها إما نافين لها أو مثبتين لها في الخارج أو مترددين ليس بمجرد تصورنا يكون لأعيانها ثبوت في الخارج عن علمنا وأذهاننا، كما نتصور جبل ياقوت، وبحر زئبق، وإنسانًا من ذهب، وفرسًا من حجر، فثبوت الشيء في العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج، بل العالم يعلم الشيء في العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج، بل العالم يعلم الشيء ويتكلم به ويكتبه وليس لذاته في الخارج ثبوت ولا وجود أصلاً»[(٢)].

لقد استبعد الإسلام من أحكامه العلمية والعملية الأوهام والتخيلات، فلم يبنِ عليها شيئًا من عقائده وتشريعاته ونظمه، بخلاف الحقائق والاعتبارات المتصلة بالحقائق كما سيأتي بيانها، قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور: «وأنت تعرف عند التحقيق أن هذه الإدراكات الأربعة ليس منها فطري غير الحقيقة والاعتبار المتصل بالحقيقة، إذ هما الأمران اللذان لا يختلفان في نفوس البشر ولا في عوائدهم وعصورهم، وذلك أمارة الأمر الفطري.. وأن التخيلات

---

(١) «الرد على المنطقيين» ص (٦٤).

(٢) «مجموعة الرسائل والمسائل» (٤/ ١٠).

والوهميات ليسا فطريين لاختلافهما وتخلفهما في مختلف نفوس البشر وجودًا وعدمًا، أو قوة وضعفًا على تفاوت سداد العقول وأفنها.

إن الشرائع .. منها أديان إلهية، ومنها أديان مخترعة اصطلاحية.

فأما الأديان المخترعة فمعظمها عموده الوهم والتخيل فهما الغالبان فيها على الحقيقة، وهي في الاستكثار منها متفاوتة بحسب تفاوت مدركات واضعيها، وقد قال إبراهيم عليه السلام: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ (الصافات: ٩٥).

وأما الأديان الإلهية فأساسها الحقيقة والاعتبار..»[١].

وقبل بيان المقصود بالاعتبارات التي بنى عليها الإسلام أحكامه مع الحقائق، لابد من بيان المراد بالوهميات والمتخيلات حتى لا تلتبس بالاعتباريات فيظن أن الاعتباريات كالتقديرات الشرعية نوع من الأوهام، وضرب من الابتعاد عن الواقع.

قال العلامة ابن عاشور: «وأما الوهميات فمرادنا بها: المعاني التي يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء في الخارج، كإدراك كثير من الأحياء أن في الميت معنى يوجب النفور عنه والخوف عند القرب منه والخلوة معه..»[٢].

وأما المتخيلات فعرفها بقوله: «فهي المعاني التي تخترعها قوة الخيال بمعونة الوهم، بأن يركبها من عدة معان محسوسة محفوظة في حافظة الذهن.

---

(١) «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» ص (٣١).
(٢) نفس المرجع ص (٢٩).

والخيال: قوة ذهنيــة بها تحفظ صــور المحسوســات بعد غيبــة ذواتها، فبــها يستحضر العاقل صورة شيء كان أبصره فتلوح له كأنها حاضرة عنده يستطيع أن يصفها، وبها يستحضر طعم الحلواء بعد مضي مدة على أكلها. .

وهذه القوة الخياليـة إذا استعملتها النفس بواسطة القـوة العقلية أو مع تعاون القوتين العقلية والوهمية تسمى فكرًا، وإذا اســتعملتها بواسطة القوة الوهمية أي بمجرد الاختراع دون تصرف عقلي سميت تخـيلاً، وفي الحقيقة لا يطلق التخيل إطلاقًا بوصف مضبوط إلا على هذا الأخير»[1].

نعم قد يقع الخطأ في اعتقاد ما ليس بوهم وهمًا، بسبب فساد المقدمات التي يبني عليها بعضهم، كاعتقاد الرازي أن إثبات العلو لله ناشئ عن الوهم والخيال، وأن وراء هذا الوهم أمرًا آخر على خلافه.

إن التدبر في مـعاني ما تقتضـيه ظواهر نصوص الوحيين فـي باب الأسماء والصفات ـ كعلو الله ـ ليس توهمـًا ولا تخيلاً، وإن سمِّي بذلك فإنه لا يوصف بالبطلان، لأن ذلك مجـرد اصطلاح لا يُرَدُّ به الحق الذي دل عليه خـبر الله جل وعـلا، فإن خـبر الله تعـالى حق وصدق ، وقـد علمت مما مـر أن المراعى في إطلاق هذين الوصفين المطابقة القائمة بالاعتقاد للواقع.

قـال شيخ الإسـلام ابن تيـميـة في نقض التـأسـيس: «إن لفظ «الوهم»، و«الخيال» في هذه المواضع التي ذكرتها تحتمل شـيئين، فإن هذه الألفاظ كثيرًا ما تستعمل فيــما يتوهمه الإنسان ويتخيله مما لا يكون له حقيـقة في الخارج مثل ما

---

(١) «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» ص (٣٠).

يتخيل جبل ياقوت وبحر زئبق ونحو ذلك، ومثل ما يتوهم شخصًا أنه عدوُّه ويكون وَلِيَّهُ، أو أنه وليه ويكون عدُوَّه، وأمثال هذه الاعتقادات التي لا تكون مطابقة ترتسم في نفس الإنسان فيتخيلها ويتوهمها وتكون باطلة من جنس الكذب، ولهذا إذا دُفع نوع من هذه الأقوال يقال: هذا خيال، وهذا وهم، وقد أوهم فلان كذا، ومنه سميت الخيلاء، والمختال مختالاً، لأن المختال يتخيل في نفسه من عظمته وقَدْره ما لا حقيقة له ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (الحديد: ٢٣)، وكان النبي ﷺ يقرأ في الاستعاذة «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه، ونفخه، ونفثه»[(١)]، فهمزه: الوسوسة، ونفخه: الكِبْر، ونفثه: الشِّعر، فإن الكبر ينفخه حتى يصير مغطى في الخيال مع أنه حقيقة كالظرف المنفوخ من غير أن يكون فيه شيء.

ولكن استعمال لفظ «التخيل» و«التوهم» في هذا من جنس استعمال لفظ الاعتقاد الفاسد والظن والجهل فيما لا يكون مطابقًا، وإن كان جنس الاعتقاد قد يكون حقًا وعلمًا، وكثيرًا ما يستعمل فيما يتخيله ويتوهمه مما يكون له حقيقة في الخارج، فيكون التخيل والتوهم، ولفظ التخيل والتوهم صادقًا مطابقًا، مثل ما يتخيل الإنسان في نفسه ما أدركه بصره وغيره من الحواس، ويتوهم في نفسه ما علمه من الصفات، إذ قد يصطلح بعض أهل الطب والفلسفة على أن التخيل للصور، والتوهم للمعاني التي فيها.

---

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة) ما يستفتح به الصلاة من الدعاء (١/ ٤٨٦)، وابن ماجه في (كتاب إقامة الصلاة) باب الاستعاذة في الصلاة (٢/ ١٠٥) رقم الحديث (٨٠٧)، وأحمد في المسند (٤/ ٧٥) وحسنه العلامة الألباني في «الإرواء» (٢/ ٥٣-٥٩).

ولفظ «التخيل» و«التوهم» يعم القسمين المطابق وغير المطابق، كما يعم لفظ الخبر للخبر الصادق والكاذب، ولفظ الكلام للحق والباطل، ولفظ الإرادة للمحمود والمذموم، ولفظ الظن والحسبان للمصيب والمخطئ، ولفظ الاعتقاد للحق والباطل، فما يتخيله الإنسان ويتوهمه قد يكون حقًا أو باطلاً، مثل ما يعتقده، ويظنه، ومنه سُمي السحاب مخيلة لأنه يخال فيه المطر..

واسم الجنس إذا كان يعم نوعين أحدهما أشرف من الآخر فقد يخصون في العرف النوع الأشرف باسمه الخاص، ويبقون الاسم العام مختصًا بالنوع المفضول، كما في لفظ الحيوان والدابة، وذوي الأرحام، والجائز، والممكن، والمباح، وغير ذلك، فلهذا كثيرًا ما يخص بلفظ الوهم والخيال النوع الناقص، وهو الباطل الذي لا حقيقة له، وأما ما كان حقًا مما يتخيل ويتوهم فيسمونه باسمه الخاص من أنه حق وصدق ونحو ذلك، ومن أنه معلوم ومعقول، فإنه إذا كان حقًا عَقَلَهُ القلب فصار معقولاً كما يعقل أمثاله، ويقال إنه متصور ومتذكر ونحو ذلك، وهذا بخلاف لفظ العلم والعقل والإحساس، فإن هذا إنما يقال على نفس الإدراك الذي هو الإدراك الصحيح، ولفظ التخيل والتوهم لا يدل على نفس الإدراك، وإنما يدل على نحو الاعتقاد الذي يكون مطابقًا للإدراك تارة، ويكون فيما تصور في النفس وتألف فيها وتنشأ فيها كما تنشأ فيها العلوم بالنظر والاستدلال، وهذا الثاني يكون حقًا تارة وباطلاً أخرى، كما أن ما يثبته الإنسان في نفسه من الاعتقادات بالنظر والاستدلال قد يكون حقًا وقد يكون باطلاً»[1].

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٦٦-٦٨).

إن الإسلام بريء من بناء أحكامه على الأوهام الباطلة والخيالات الفاسدة، غير أن تطبيقات هذا الأصل على أفراد ما جاء به الإسلام لا يرجع فيه إلى صاحب نظر متعمق، وتعقل متكلف، نظرًا لفساده، قال العلامة عبد الرحمن المعلمي اليماني (ت:١٣٨٦هـ) بعد عرضه لبعض وجوه فساد ذلك النوع من النظر: «فقد اتضح بحمد الله عزَّ وجلَّ أن النظر العقلي المتعمق فيه كثيرًا ما يوقع في الغلط، إما بأن يبني على إحساس غلط لم ينتبه لغلطه، وإما بأن يبني على قضية وهمية يزعمها بديهية عقلية، وإما بأن يبني على شبهة ضعيفة فيرد بها البديهية العقلية زاعمًا أنها وهمية، وإما بأن يبني على لزوم باطل يراه حقًا»(١).

إن أحكام الإسلام ليس فيها شيء من موافقة الأوهام والخيالات، بل كل أحكامه حقائق لموافقتها لما في نفس الأمر خلافًا لما زعمه الفلاسفة والمتكلمون، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهؤلاء النفاة من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة ونحوهم يزعمون أن الرسل فيما أخبروا به من صفات الرب خيلوا ومثلوا حتى أخرجوا المعقول في مثال المحسوس، وكذلك يقول هؤلاء المفلسفة إن ما أخبرت به الرسل من أمر المعاد أمثال مضروبة لتفهيم المعاد العقلي واللذة والألم العقليين، ويقول الفارابي وأمثاله إن خاصة الأنبياء جودة التخيل والتخييل، والكلام على هؤلاء وبيان خطئهم وضلالهم في هذا التخيل والتوهم الذي هو غير مطابق له موضع غير هذا، ومن أكثر أسباب غلطهم بناؤهم على أن المعقول الموجود يكون له وجود في الخارج، وهم إذا تدبروا ذلك علموا أن المعقولات

---

(١) «التنكيل بما ورد في تأنيب الكوثري من الأباطيل» للمعلمي اليماني (٢/ ٢٤١).

التي هي أمور كلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان، وأن الخارج لا يكون فيه شيء مما هو معقول مجرد وهو الأمور الكلية..» [(١)].

لقد سبق ذكر أنواع الموجود الذهني التي تدخل تحت مسمى الشيء، وأن الذي يعتبر منها مظروفًا للواقع الحقائق؛ لأن إدراك الذهن لها يتصور فيه المطابقة لنفس المدرَك الذي هو الواقع، وكذلك الاعتباريات لأن لها تعلقًا بالواقع فماذا يُقصد بالاعتباريات؟

الاعتباريات هي كل ما ليس له وجود في الخارج مما يُفترض له الوجود، ويترتب عليه آثار الوجود الخارجي، قال العلامة ابن عاشور في تعريفها: «وأما الاعتباريات فهي المعاني التي توجد في اعتبار المعتبر، بحيث لا مندوحة للذهن عن اعتبارها، لأن لها تعلقًا بالحقائق، ولكن وجودها تابع لوجود الحقيقة أو الحقيقتين، وهذا مثل الأمور النسبية كالزمان والمحل، ومثل الإضافات كالأبوة.

ووجود الاعتباريات أضعف من وجود الحقائق الثابتة في ذاتها، فوجود الاعتباريات إما تبع في الخارج لوجود الحقائق المنتسبة هي إليها متابعة وجود الظل للجسم في حال كونه في النور، وإما قاصر على التقرر في التعقل في الذهن كتعقل صورة الشيء في الذهن، فهي كلها إدراكات ذهنية ألجئ الذهن إلى إدراكها للزوم تعقل آثارها التي في الوجود» [(٢)].

إن حياة البشر قائمة على مراعاة الأمور الاعتبارية، إذ لولا ذلك لم تنتظم حياتها، واعتبر ذلك بالقيمة التي تجعل للعملات الورقية أو السندات أو الشيكات ونحوها، مما صار أساس معاملات الناس في بيعهم وشرائهم وهبتهم وغيرها.

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٧٤).
(٢) «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» ص (٢٩).

إن العقلاء من أي أمة يعاملون الموجود الاعتباري معاملة الموجود الحقيقي، ومن صور الأمور الاعتبارية التي راعاها الشارع ما يُسمى بالتقديرات الشرعية، وذلك مثل إعطاء الموجود حكم المعدوم، وإعطاء المعدوم حكم الموجود، لما لها من تعلق بالواقع، قال العلامة ابن عاشور: «وكذلك الأمور التي تترتب آثارها حقيقة على اعتبارها، فيقدر المعدوم فيها كالموجود للضرورة، كتقدير ملك المقتول حق القصاص من القاتل قبل وفاته ليصح عفوه عن قاتله»[1].

قال صاحب (المنهج المنتخب):

إِعْطَاءُ مَا وُجِدَ حُكْمَ مَا عُدِمْ ۞ أَوْ عَكْسُهُ أَصْلٌ لِذَاكَ مَا عُلِمْ
مِنْ غَرَرٍ نَزْرٍ وَمَا قَدْ عَسُرَا ۞ مِنْ حَدَثٍ وَشِبْهِهِ وَذُكِرَا
لِذَا الْمُقَدَّرُ مِنَ الْمِلْكِ كَمَا ۞ بِدِيَةٍ حَوْلٍ وَعِتْقٍ عُلِمَا[2]

قال العلامة عبد الواحد الأمزوري الهلالي في شرحه لهذه الأبيات: «أي إعطاء الموجود حكم المعدوم، أو المعدوم حكم الموجود، أصل من أصول المالكية، وقاعدة من قواعدهم.

فمن الأول: الغرر اليسير في البيع لتعذر الاحتراز منه، وكل ما يُعفى عليه من النجاسات والأحداث، ومنفوذ المقاتل، فإنه لا يرث من مات بعده، بل هو الموروث.

(١) «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» ص (٣٩).
(٢) «خواتم المذهب على المنهج المنتخب» لعبد الواحد بن إبراهيم الأمزوري الهلالي مخطوط خاص ص (٦٥).

ومن الثاني: تقدير ملك الدية قبل زهوق الروح حتى تورث عنه، فإنها إنما تجب بالزهوق، والمحل حينئذ لا يقبل الملك، ولم يملكها في الحياة لأنه مالك لنفسه حينئذ ، فلا يجمع له بين العوض والمعوض، فيقدر الشرع ملكه لها قبل بالزمن الفرد لتصحيح التوريث فيتعين التقدير، وتقدير ملك المعتق عنه قبل العتق بالزمن الفرد ليكون الولاء له، وتقدير دوران الحول على الربح والنسل، وكالحكم للإمام بحكم الجماعة إذا صلى وحده، وكالجنين مادام في البطن لا يقسم مال مورثه إعطاء للمعدوم حُكم الموجود.

وتُسمى هذه القاعدة بقاعدة (التقديرات الشرعية)»[1].

إن قاعدة التقديرات الشرعية من أعم القواعد نفعًا، وأعظمها فائدة، وذلك لاتساع فروعها في الشريعة، إذ لا يكاد باب من أبواب الفقه يخلو منها، أو ينفك عنها، ولهذا لا يتصور تنزيل الحكم الفقهي على الواقع تنزيلاً صحيحًا دون معرفتها، والناظر في الواقع إن لم يكن مزودًا بالعلم بها، سيكون نظره على غير نظام الشرع، بل على نظام الحس الذي ينحصر صاحبه في إثبات الواقع الخارجي المُسمى «بالواقع العيني» فقط، ولا ريب أن مثل هذا سيفوته الفقه الشرعي لواقع، لإسقاطه ما اعتبره مما رتب عليه الأحكام والآثار في الواقع ولاعتباره ما أسقطه الشارع مما له وجود محسوس ومشخص، لكن الشارع نزله منزلة المعدوم.

إن للشارع مقاصد جليلة في إعطاء المعدوم حكم الموجود، وإعطاء الموجود حكم المعدوم، فهذه النجاسات اليسيرة، والأحداث اليسيرة أيضًا قد نزلها الشارع

---

(١) «خواتم المذهب على المنهج المنتخب» لعبد الواحد بن إبراهيم الأمزوري الهلالي، مخطوط خاص، ص (٦٥).

منزلة المعدوم رغم أن لهـا وجودًا محققًـا يحسه المكلف، وما ذلـك إلا لصعوبة الاحتـراز عنها، ولو ألزم الشارع الناس بمـراعاة هذا المحقق لأوقـعهم في العنت والمشقة ، والكل يعلم أن مبنى الشريعة على رفع الحرج.

إن قاعدة التقـادير الشرعية من خطاب الوضع الذي جعله الله مُـعرِّفًا لحكمه لتـعذر مـعرفـة خطابه في كل حـال[1]، ولولا ذلك مـا انتظمت الشريعـة على الدوام، قـال العـلامة الشـهـاب القـرافي في ذكره لـقسـمي خطاب الشـارع: «..وخطاب وضع: وهو نصب الأسباب، والشروط، والموانع، والتقديرات.

فالأول ـ كالنصاب في الزكاة، وأوقات الصلوات.

الثاني ـ كالحلول في الزكاة، والطهارة في الصلاة.

الثالث ـ كالدَّين في الزكاة، والنجاسة في الصلاة.

والرابع ـ هو إعطاء الموجود حكم المعدوم، والمعدوم حكم الموجود.

فالأول ـ كالنجـاسات المعفو عنهـا، فإنها موجـودة، وهي في حكم الشرع كالمعدومة، وكذلك كل رخصة.

والثاني ـ كتـقدير الملك للمعتق عـنه، إذا قال لك: أعتق عبـدك عني، فإن الولاء له، فيقـدر له الملك حتى يثبت ولاء العتق له، وكذلك تقـدير الأعيان في الذمم في السلم وغـيره، فإنك تقـول: في ذمته جـمل، أو حنطة، أو دين إلى أجل ونحو ذلك، مـع أن هذه الأشياء مـعدومة، لكن الشـرع يقدرها مـوجودة لصحة إيراد المعقود: فإن العقد بدون المعقود عليه محال.

---

(١) انظر «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/ ٤١٢).

ولا يكاد باب من أبواب الفقه يعرى عن التـقدير، وقد ثبت ذلك في كتاب «الأمنية في إدراك النيـة»[١]»[٢].

لقد بنى الصـحابة على هذه القاعـدة أحكامًا، منها مـا حكاه ابن القيم عند كلامه عن أمثلتها في كـتابه «بدائع الفوائد»، قال ـ رحمه الله ـ: «الرابعُ: أنَّا في المفقود نزّلنا الزوج الذي فـقد منزله المعدوم فأبحنا لامرأته أن تعتـد وتتزوج كما قضى فيـه الصحابة. .»[٣]، بل قد حكى القرافي الإجماع عليها في كتابه «الأمنية في إدراك النية» بعد أن تكلم على رفض النية ورفعـها بعد وقوعها، مع أننا نعلم أن رفع الواقع محـال عقلاً، ونعلم أن الشـرع لم يرد بما يخالف العـقل، قال ـ رحمه الله ـ: «فقـد ظهر حينئذ معنى قول الفقـهاء في رفض النية وفي نظائرها، وحصل التنبيه على تخريج الجميع على قـاعدة واحدة، وهي قاعدة التقديرات، هي قاعدة أجمع العلماء عليها. .»[٤].

إن هذه التقديرات الشرعية نوع من الاعتبار الذي يرجع فيه إلى الشرع، وقد يتواضع الناس على إنشـاء موجودات اعـتبارية، وهذا أحد شـرطين في الموجود الاعتباري وهو: تحقق من بيده الاعتبار، إذ لولاه لم يحدث اعتبار، ولم يحصل موجود اعتباري، وقد يكون من بيده الاعتـبار شخصًا كولي الأمر، أو مجلسًا، أو مجتمعًا خاصًا أو عامًا.

---

(١) انظر «الأمنية في إدراك النية» للقرافي ص (٥٥).
(٢) «نفائس الأصول في شرح المحصول» (١/ ٢٢٠/ ٢٢٦).
(٣) «بدائع الفوائد» (٣/ ٢١٧).
(٤) «الأمنية في إدراك النية» ص (٦٢).

وأما الشرط الثاني في الموجود الاعتباري: فهو وصول ذلك الاعتبار مرحلة القبول شرعًا أو عقلاً، لأنه لو رفض لم يتحقق وجود اعتباري.

ومن أمثلة ما تواضع الناس عليه في عصرنا هذا إنشاء الشخصية الاعتبارية للشركات والجمعيات، هذه الشخصية التي تقتضي إثبات ذمة خاصة لتلك المؤسسات تقبل الإلزام والالتزام، قال الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء: «.. ثم تطور النظر الحقوقي في تجريد الشخصية إلى صور أخرى، وذلك بعد أن عرف الناس أسلوب اجتماع الجماعات المنظمة التي تتوحد فيها الجهود والأموال من أناس عديدين في سبيل الاكتساب المشترك، أو النفع العام.

فقد لوحظ أن كلا من هذه المنظمات، يتألف من مجموع أفرادها وحدة شخصية ذات مصلحة وحقوق مستقلة عن شخصية ومصالح كل من أفرادها، ولاسيما بعد أن عرف من الشركات أنواع تكون فيها مسؤولية الشركة في معاملاتها المالية مقصورة على الشركة، أي غير سارية على الذمم العامة للشركاء...

فتولد من هذا الوضع وأمثاله تصور شخصية تنشأ من اجتماع عدة أشخاص على عمل ذي غاية مشروعة، وتنفصل في الاعتبار الحقوقي تلك الشخصية الحاصلة من اجتماعهم عن شخصياتهم الفردية:

(أ) فإن كانت الغاية من اجتماع الشخصيات هي توحيد الجهود الفردية حتى يتكون منها قوة أكبر على عمل يبتغى به الربح والاكتساب المالي، فهي الشركات من تجارية أو صناعية.

(ب) وإن كانت الغاية ليست ابتغاء الكسب والأرباح، وإنما هي خدمة مصالح عامة دينية أو علمية أو أدبية أو اجتماعية أو إنسانية . .الخ. فتلك في لغة العرف الزمني والقانون هي الجمعيات.

فهذه الشركات أو الجمعيات بشخصيتها المجردة عن شخصيات أعضائها تعقد العقود باسمها، وتملك، ويستحق عليها . . الخ، وتكون ذات ذمة مالية كأفراد الناس.

وهذه الشخصية المجردة التي تعتبر لها من الوجهة الحقوقية، قد سُميت في الاصطلاح القانوني الحديث: (الشخصية الاعتبارية)، ويقال لها أيضًا (الشخصية الحكمية)، و(الشخصية المعنوية)، وتُسمى في الفقه الأجنبي[1] (Personnalité morale).

وهكذا تطور النظر الحقوقي وتجرد عن التقيد بالناحية المادية المحضة، فألقى ثوب الشخصية على غير الأشخاص الطبيعيين، من أوضاع ومؤسسات وجماعات نشأت في المجتمع الحقوقي، ودخلت في المضمار المالي وميدان المعاملات، وأصبح لها في نظر القوانين موقعٌ شخصي ذو شأن كبير يزداد مكانة واتساعًا على الزمن، كما أصبح لها في النظر السياسي أهمية عظيمة لما تملكه من قدرة مالية وعملية لا يملك مثلها الفرد عادة. . .

---

(١) انظر كتاب «معجم المناهي اللفظية» (ص ٤١٨)، ورسالة «المواضعة في الاصطلاح على خلاف الشريعة وأفصح اللُّغى» (١/ ١٠٣)، ضمن كتاب «فقه النوازل» كلاهما للعلامة بكر بن عبد الله أبو زيد، حيث فصل فيهما كيفية العدوان على مصطلحات الشريعة، ويمكن إدخال استعمال كلمة (الفقه) التي هي مصطلح شرعي على القانون الوضعي في هذا العدوان، فتنبه.

والفقه الإسلامي قد أقر فكرة الشخصية المعنوية، ورتب عليها أحكامًا. .[1]».

من خلال ما تقدم يتضح أن الواقع يشمل الواقع الحقيقي أي الذي له وجود موضوعي متحقق خارج الذهن؛ والواقع الاعتباري أي الذي له وجود ذهني يترتب عليه أثر خارجي بحسب الجعل الشرعي أو البشري من خلال المواضعة بين مجموعات بشرية أو بوضع ولي الأمر.

ثم هاهنا بحث آخر وهو أن كلمة (الشيء) المُعرَّفة تشمل الموجودات كلها لأنها كما قال صاحب الكليات: (أعم العام)[2]، فهل يُقصد من (معرفة ما عليه الشيء) معرفة جميع أفراد الواقع، والعلم بكل جزئيات الموجود؟ أم معرفة جملة وافرة من أفراد الواقع؟ أم الملكة الحاصلة من مزاولة النظر في أفراد الواقع؟.

إن من الواضح لكل من تأمل أدنى تأمل أنه لا يراد بكلمة (الشيء) كل أفراد الواقع أي المجموع، ذلك أن الوقائع لا تتناهى في نفسها[3]، وإن كانت متناهية باعتبار تعلق التكليف بها في دار التكليف، فإنها لكثرتها وعدم انقطاعها ـ مادامت الدنيا ـ لا تدخل تحت حصر الحاصرين، وضبط المجتهدين، فلا تعلم أحوالها جزئيًا فجزئيًا لعدم إحاطة البشر بذلك، ولا كليًا تفصيليًا لأنه لا ضابط يجمعها، وذلك لاختلاف الوقائع والحوادث اختلافًا لا يدخل تحت الضبط. فلو اشترطنا هذه المعرفة في (فقه الواقع) لا يمكن أن يكون أحدٌ فقيهًا في الواقع[4].

---

(١) الكليات» للكفوي (ص ٥٢٥).

(٢) «المدخل الفقهي العام» لمصطفى أحمد الزرقاء (٣/ ٢٣٦-٢٣٨).

(٣) انظر عن تناهي الحوادث والوقائع «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز الحنفي (١/ ١٠٥)، بتحقيق د. عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط.

(٤) انظر «شرح التلويح على التوضيح» للتفتازاني (١/ ٢٩-٣٠).

ولا يمكن أن يراد من معـرفة الواقع معـرفة كل واقعـة، والعلم بكل حادثة لأننا ندرك بالضرورة أن من الوقائع ما لا يعلمه الفقيه، بل ما من أحد من البشر إلا وتفوته وقائع لا يعلمها وهذا فيـما يتصل به من الوقائع، فكيف بما لا يتصل به، لبعد مكان وقوعه، وعدم من يُخبره به؟ ولعل هذا المعنى أحد مسوغات قول الأئمة الكبار (لا أدري) في بعض ما يُسألون عنه، قال صاحب المراقي:

فَـالكُلُّ مِنْ أَهْلِ المَنَاحِي الأَرْبَعـهْ ... يَقُـولُ لاَ أَدْرِي فَكُـنْ مُـتَّـبِعَـهْ[1]

أما إن أريد معرفة جملة وافرة من أفراد الواقع فهذا غير بعيد، لكن يرد عليه أن فيه إجمالاً، لأن هذه الجملة الوافرة لا يعلم حـدها، ولا تعرف كميتها، هل هي أكثر الوقائع؟ أم نـصفها؟ أم أقلها؟ بل إن الأكثر، والنصـف، والأقل نفسها مجهولة، وسبب ذلك أن الكل مجهـول الكمية ـ لما مر من كونه لا ينضبط لعدم انحصاره وتناهيه ـ «والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة إليه من النصف وغيره ضرورة»[2]، وبهذا يظهر أنه لا يصح أن يراد أكثر أفراد الواقع لأنها عبارة عما فوق النصف وهو أيضًا مجهول، وكذلك لا يصح أن يُراد الأقل لأنه يستلزم أن يكون العالِم بواقعة أو واقعتين فقيهًا للواقع، وهذا غير مقبول في اصطلاح أي علم من العلوم المدونة.

ويمكن التخلص عن هذا الإشكال بالرجـوع إلى العرف ـ أي عرف الفـقهاء بالواقع فقـهـًا شرعيًا ممن يزاولون الإفـتاء في عشـرات النوازل كل يوم ـ بحيث تكون تلك الجملة الوافرة مخرجة له من عداد العامة في عرف الفقهاء[3].

---

(١) «متن منظومة مراقي السعود» لعبد الله الشنقيطي (ص٩).

(٢) «شرح التلويح على التوضيح» للتفتازاني (١/ ٣٠).

(٣) انظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١/ ١٦٦).

أمـا إن أريد التهـيـؤ لمعرفـة الواقع والذي يسـمى ملكة فـهـو صحـيح في الاستعمال العـرفي، ولا يلتفت إلى من اعترض على استعمال التهـيؤ في تفسير العلم بكل الوقائع: بأن هذا التـهيؤ لا ينضبط، وأن التهـيؤ البعيد حـاصل لغير الفـقـيه، والقـريب لا ضـابط له لأنه ـ في رأيهم ـ لا يُعـرف أنه أي قـدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب، ولا يليق أن تذكر في التعريف المعرفة ويراد بها تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه.

إن هذا الاعتراض مردود بشيوع استعـمال التهيؤ بمعنى الملكة التي يقتدر بها على إدراك جزئيات الواقع، نظير استعمالها في العرف على ملكة تحصيل المعرفة بمسائل أي علم، قال السعـد التفتازاني: «ولا نسلم أن لا دلالة للفظ العلم على التهـيؤ المخصـوص، فإن معناه ملكة يقـتدر بها على إدراك جـزئيات الأحكام، وإطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف، كقولهم في تعريف العلوم (علم كذا وكذا) فإن المحققين على أن المراد به هذه الملكة، ويقال لها أيضًا الصناعة لا نفس الإدراك، وكقولهم (وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي الإدراك)»[1].

إن المقصود بفقه الواقع إذًا التهيـؤ القريب لمعرفة جزئيات الواقع، وذلك بأن يكون فقيه الواقع بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ والأسباب والشـرائط التي يتمكن بها من تحصيلها، ويكفيـه الرجوع إليها في معرفة أحكامها.

(١) «شرح التلويح على التوضيح» (١/ ٣٠).

وحيث إن المراد بفـقه الواقع هذه الملكة؛ فإنهـا لا تحصل إلا لمن ثنى الركب لتحـصيل مـآخذها وشـرائطها وأسـبابها، وليس ذلـك إلا لعلماء الشـريعة ممن يزاولون الفتيـا في عشرات الوقائع والنوازل كل يوم، وهذه المرتبـة لا يبلغها إلا من جعل الله له قبولاً عامًا في الأمة ككبار العلماء، أو من يقرب منهم من أهل العلم ممن له قبول أخص منه.

إن فقه العلماء بالشـريعة للواقع لا ينخرم بفوات معرفـتهم ببعض الوقائع، لأن معرفة الكل ليست شرطًا في إطلاق هذا الوصف، وكذلك معرفة كل واقعة واقعة - كما مر تقريره - ولهـذا لا ينبغي أن تضرب الأمثال لأهل العلم بأن فلانًا منهم لا يفـقه في الواقع لأنه جـهل الواقعـة الفـلانية، أو لم يدر عن الاخـتراع الفلاني، أو لا يعـرف كيفيـة تشغيل الجهـاز الفلاني؛ وإلا للزم ألا يوجد فقـيه للواقع على الإطلاق قديمًا ولا حديثًا، وللزم إحداث اصطلاح جديد يعبر به عن تقعيد مبتـدع مخالف لإجماع المسلمين عبر العصور، فهـذا الإمام المجتهد مالك بن أنس (ت: ١٨٩هـ) سئل عن مسائل فأجـاب عن أكثرها بقوله (لا أدري) فهل أخرجه هذا عن وصف الفقه عند الأمة كلهـا؟ قال السعد التفتازاني: «..بعض من هو فقيه بالإجماع قد لا يعرف بعض الأحكام كمالك سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري»[١].

إن لازمَ التشنيع بأهل العلم - بسـبب فوات المعرفة ببـعض الواقع - اشتراط المعرفة بكل أفراد الواقع لإطلاق وصف العلم، ولا شك أن هذا تقعيد جديد لو أردنا تطبيقـه لأخرجنا أمثال الإمـام مالك عن وصفي العلم والفقـه؛ وكفى بهذا اللازم شناعة مخالفته لإجماع الأمة الإسلامية عبر عصورها، وفساد اللازم دليل

(١) المصدر السابق (١/ ٣٠).

فساد الملزوم، والملزوم هنا هو هذا التأصيل الجديد الذي بسببه صار الشباب ينسبون أهل العلم إلى الجهل بالواقع، وأصحاب الكتب الصفراء، وفقهاء الأوراق، حتى صار (فقه الواقع) في حس كثير من شباب الحركة الإسلامية قسيمًا لـ(فقه الشرع)، ورتبوا على ذلك قصر المعرفة بفقه الواقع على شباب الحركة الإسلامية رغم جهلهم المطبق بمآخذ الحكم على الواقع وأسبابه وشرائطه، وقصرهم للواقع الذي ينبغي أن يفقه على (الواقع السياسي)، ورميهم لمن اشتغل بأجزاء أخرى من الواقع - تعلق أمر الله ببيان حكمها - بأشنع الأوصاف، كرميهم للعلماء بأنهم علماء حيض ونفاس، جاعلين ذلك في مقابلة علماء الواقع من شباب الحركة الإسلامية، ولاشك أن الاجتزاء بجزء من الواقع دون باقي الأجزاء تحكم، وهل الحيض والنفاس لا يصدق عليهما مُسمًّى الواقع كما مر تعريفه؟.

إن الحيض والنفاس يمثلان واقع شق المجتمع وهن النساء، وهذا الواقع لا تنفك بنات حواء عنه، وهو يتطلب أحكامًا شرعية لعموم البلوى به، ولترتيب الشارع الأحكام عليه زواجًا وطلاقًا وعدة بل وعشرة .. الخ، فكيف يهون من أمر هذا الواقع مع لزوم بيان حكم الله فيه، ويوجه الناس إلى الاشتغال بالواقع السياسي إلى درجة الغلو فيه، وجعله أصلاً تُبنى عليه الأحكام والقواعد؟.

لقد تقدم بيان أن مدلول (فقه الواقع) يختلف بسبب الاختلاف في اعتبار المقدمات برهانًا أو شبهة، وإن من علامات كونها شبهة لا برهانًا أن تؤول إلى التَّحكُّم بتخصيص جانب من الواقع دون مخصص، وذلك بأن يُجعل الاشتغال به عنوان الفهم، أو ما يسمى (بفقه الواقع)؟ ويُجعل الاشتغال بغيره من الواقع عنوان التخلف والسطحية، كالذي مر من ذم الاشتغال بفقه الحيض مع أنه متعلق

بواقع النساء، فذاك واقع، وهذا واقع، وتخصيص الأول بالاعتناء دون الثاني تحكم لا ينبني على دليل من شرع أو عقل أو حس، وإنما مرجعه إلى تضخم ذلك الجانب في حس أصحابه بسبب التأثر بالحركات الغربية المعاصرة التي أغرقت في الاشتغال بالسياسة.

نعم إن معرفة أجزاء الواقع تتفاوت من حيث الأهمية، فمنها ما تكون معرفته صفة كمال واجب، ومنها ما تكون معرفته صفة كمال مستحب لأن وجوب معرفته ليست عينية، وقد سقط بقيام البعض بمعرفته، فيصير حكمه الاستحباب في حق الآخرين إن كان هناك مجال للقيام به.

إن المفاضلة بين أفراد الواقع تخضع لقانون الشرع، ومن ثم تتفاوت المعرفة بها شرفًا وفضلاً. فالمعرفة بالواقع تشرف باعتبار نفسها، وباعتبار متعلقاتها، وباعتبار ثمراتها، وباعتبار ما هي وسيلة إليه وحاثة عليه، قال العلامة ابن القيم: «إن فضيلة الشيء وشرفه يظهر تارة من عموم منفعته، وتارة من شدة الحاجة إليه وعدم الاستغناء عنه، وتارة من ظهور النقص والشر بفقده، وتارة من حصول اللذة والسرور والبهجة بوجوده لكونه محبوبًا ملائمًا، فإدراكه يُعقب غاية اللذة، وتارة من كمال الثمرة المترتبة عليه وشرف علته الغائية وإفضائه إلى أَجَلِّ المطالب.

وهذه الوجوه ونحوها تنشأ وتظهر من متعلقه، فإذا كان في نفسه كمالاً وشرفًا - بقطع النظر عن متعلقاته - جمع جهات الشرف والفضل في نفسه ومتعلقاته»[1].

---

(١) «مفتاح دار السعادة» (١/ ٨٥).

فهل الواقع الذي يؤدي الجهل به إلى الإخلال بأصل الدين، كالواقع الذي يؤدي الجهل به إلى الإخلال بالكمال الواجب؟ وهل الواقع الذي يؤدي الجهل به إلى الإخلال بالكمال الواجب، كالواقع الذي يؤدي الجهل به إلى الإخلال بالكمال المستحب؟ وهل الواقع الذي يؤدي الجهل به إلى الإخلال بالكمال المستحب فضلاً عن الكمال الواجب، فضلاً عن أصل الدين، كالواقع الذي يُعتبر العلم والجهل به سواء؟ وهل الواقع الذي لا تضر جهالته ولا تنفع معرفته كالواقع الذي تعتبر معرفته سبب مفسدة في دين المرء؟

نعم إن معرفة الواقع في أصلها صفة كمال يكمل بها المرء، ذلك لأن معرفة الأشياء خير من جهلها، لكن هذه المعرفة للواقع لابد من اعتبار المآل فيها، واعتبار المآل من الأصول الشرعية، يقول العلامة الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال مُعتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظرة إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية.

وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية

وهو مجال للمجتهد صعبُ المورد، إلا أنه عذبُ المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»[١].

إذًا لابد من مراعاة حصول المقصد الشرعي أو عدم حصوله من فقه أفراد الواقع، وذلك بدراسة طبيعة الوقائع في أحوال فاعليها، وفي علاقاتها مع غيرها من الأوضاع، وفي ظروفها الزمانية والمكانية، وهذا سر قول أهل العلم بأن: «الفتوى تقدر زمانًا ومكانًا وشخصًا».

إن هذا الأصل هو الذي راعاه الشارع في قصر النظر في أمور الأمن أو الخوف على طائفة دون سائر الأمة، قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ . .﴾ (النساء:٨٣)، الآية، قال النسفي (ت: ٧١٠هـ) في (تفسيره): «هم ناس من ضعفة المسلمين الذين لم يكن فيهم خبرة بالأحوال، أو المنافقون كانوا إذا بلغهم خبر من سرايا رسول الله ﷺ من أمن وسلامة، أو خوف وخلل ﴿أَذَاعُوا بِهِ﴾، أفشوه، وكانت إذاعتهم مفسدة . . ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ﴾، أي ذلك الخبر ﴿إِلَى الرَّسُولِ﴾، أي رسول الله ﷺ و﴿وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ يعني كبار الصحابة البُصَراء بالأمور أو الذين كانوا يُؤَمَّرُون منهم ﴿لَعَلِمَهُ﴾ لعلم تدبير ما أخبروا به ﴿الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ يستخرجون تدبيره بفطنهم وتجاربهم ومعرفتهم بأمور الحرب ومكائدها.

---

(١) «الموافقات» (٥/ ١٧٧-١٧٨).

وقيل كانوا يقفون من رسول الله ﷺ على أمن ووثوق بالظهور على بعض الأعداء، أو على خوفٍ واستشعار، فيذيعونه فينتشر فيبلغ الأعداء، فتعود إذاعتهم مفسدة؛ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر، وفوضوه إليهم، وكانوا كأن لم يسمعوا، لعلم الذين يستنبطون تدبيره كيف يُدبرونه، وما يأتون ويذرون فيه»[(١)].

نخلص إلى أن من الواقع ما تكون معرفته سببًا في كمال النفس، ومنه ما لا تكون معرفته كمالاً للنفس، بل قد تكون سببًا في نقص النفس وفسادها، يقول العلامة ابن القيم: «العلم نقل صورة المعلوم من الخارج وإثباتها في النفس، والعمل نقل صورة علمية من النفس وإثباتها في الخارج؛ فإن كان الثابت في النفس مطابقًا للحقيقة في نفسها فهو علم صحيح، وكثيرًا ما يثبت ويتراءى في النفس صور ليس لها وجود حقيقي فيظنها الذي قد أثبتها في نفسه علمًا، وإنما هي مقدرة لا حقيقة لها؛ وأكثر علوم الناس من هذا الباب؛ وما كان منها مطابقًا للحقيقة في الخارج فهو نوعان:

▪ نوع تكمل النفس بإدراكه والعلم به، وهو العلم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وكتبه وأمره ونهيه.

▪ ونوع لا يحصل للنفس به كمال، وهو كل علم لا يضر الجهل به فإنه لا ينفع العلم به، وكان النبي ﷺ يستعيذ بالله من علم لا ينفع[(٢)]، وهذا حال

---

(١) «تفسير النسفي» (١/٣٤٩-٣٥٠).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب «الذكر والدعاء» (٤/٢٠٨٨).

أكثر العلوم الصحيحة المطابقة التي لا يضر الجهل بها شيئًا كالعلم بالفلك ودقائقه ومساحاتها ونحو ذلك.

فشـرف العلم بحسب شرف معـلومه، وشدة الحاجـة إليه، وليس ذلك إلا العلم بالله وتوابع ذلك . . .»[١].

وقد ذكر العلامـة الشاطبي لهذا النوع الذي لا ينفع ضابطًا حتى يـتميز عن غيره من أنواع العلوم، فجعل أولاً أقـسام العلم ثلاثة، فقال: «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه مـا هو من مُلح العلم لا من صـلبه، ومنه مـا ليس من صُلبه ولا ملحه؛ فـهذه ثلاثة أقسام»[٢]، والذي يعنينا هو القسم الثـالث وهو ما ليس من الصلب، ولا من الملح، وقد قال فيـه ـ رحمه الله ـ: «والقسـم الثالث وهو ما ليس من الصلب ولا من الملح: ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني، وإنما شأنه أن يكُرَّ علـى أصله، أو على غيره بالإبطال مما صحَّ كـونه من العلوم المعتبرة، والقواعـد المرجوع إليها في الأعمال والاعتقـادات، أو كان مُنهِضًا إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة.

فـهذا ليس بعـلم لأنه يرجع على أصله بالإبطال، فـهـو غيـر ثابت، ولا حاكـم، ولا مطرد أيضًا، ولا هو من مُلَحـه، لأن الملح هي التي تسـتحسنـها العقـول، وتستملـحها النفـوس، إذ ليس يصحبـها مُنفِّـر، ولا هي مما تُعادي العلوم، لأنها ذاتُ أصلٍ مبني عليه في الجـملة، بخلاف هذا القسم، فإنه ليس فيه شيء من ذلك.

---

(١) «الفوائد» (ص٩١-٩٢).

(٢) «الموافقات» (١/ ١٠٧).

هذا وإن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه، فلشبه عارضة، واشتباه بينه وبين ما قبله، فربما عده الأغبياء مبنيًا على أصل، فمالوا إليه من ذلك الوجه، وحقيقة أصله وهمٌ ومجرد تخييل لا حقيقة له، مع ما ينضافُ إلى ذلك من الأغراض والأهواء، كالإغراب باستجلاب غير المعهود، والجعجعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون، والتبجح بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص، وأنهم من الخواص . . »[1].

إن المتأمل في هذا النص النفيس يجد تأصيلاً دقيقًا لما لا ينبغي الاشتغال به من المعرفة والعلم، ولا شك أن المعرفة بالواقع من مشمولات تلك المعرفة، فيصح ذلك التقسيم الثلاثي فيها، فيكون من معرفة الواقع ما يدخل في صلب العلم، ومنه ما يدخل في ملحه، ومنها ما لا يدخل في أحد القسمين.

إن **اول ضابط** وأظهره لهذا القسم ـ أنك لا تجد مستندًا له من أصل قطعي، ولا ظني، وأي معرفة سواء كانت لواقع أو لغيره لا يدل على مشروعيتها أصل معتبر من الشرع قطعيًا كان إن تيسر، أو ظنيًا إن لم يتيسر القطعي ـ لأن الميسور لا يسقط بالمعسور ـ فإنها مما لا يعتد به، ولا يعول عليه.

الضابط الثاني ـ إن هذا القسم من المعرفة يرجع على أصله أو على غيره بالإبطال مما صح كونه من العلوم المعتبرة، والقواعد المرجوع إليها في الأعمال والاعتقادات، فأي معرفة بالواقع ترجع إلى الأصل الذي بُني عليه (فقه الواقع) بالإبطال كانقلاب الواقع حاكمًا لا محكومًا مثلاً، بحيث تنشأ عنه

---

(١) «الموافقات» (١/ ١٢٠-١٢١).

القواعد والأحكام لاعتقاد ضرورة استمرار نشوء القواعد لاستمرار نشوء الوقائع، وقد مر بيان فساده في مبحث انحصار الأدلة. وأي معرفة بالواقع ترجع على غيره من العلوم الأخرى المعتبرة بالإبطال، سواء كان ذلك قواعد مرجوع إليها في الأعمال كقواعد علم أصول الفقه، وقواعد الفقه ـ فإن الاشتغال بفقه الواقع على النحو المعاصر آل إلى إبطال تلك القواعد، واعتقاد أنها صارت تقليدية لا تفي بحاجياتنا ـ أو كان ذلك قواعد مرجوع إليها في الاعتقادات، فإن اشتغال المعاصرين بالواقع آل إلى نسيان حاكمية الله الشاملة لوضع الأصول والقواعد وكون أي أصل لا يشهد له الشرع بالاعتبار فإنه لا عبرة به.

إن حكم اشتغال هؤلاء المعاصرين بالواقع، لما آل إلى ما ذكر من الفساد والبطلان فإنه فاسد وباطل.

الضابط الثالث ـ إن هذا القسم من المعرفة يؤدي إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل في الجملة، فأي معرفة بالواقع تؤدي إلى إبطال الحق، كالاستهانة بأجزاء من العلم الشرعي باعتقاد أنها من القشور مثلاً، وزوال ما أمر الله به من تعظيم شعائره، قال تعالى: ﴿**ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ**﴾ (الحج: ٣٢)، أو تؤدي إلى إحقاق الباطل كاعتقاد أن فقه الواقع قسيم لفقه الشرع لا قسم من أقسامه، فإن تلك المعرفة حكم الاشتغال بها الفساد والبطلان.

وقد بين العلامة الشاطبي سبب نشوء مثل هذه المناهج في الاشتغال بمسائل العلم، ويمكن تصور نظيرها في الاشتغال بفقه الواقع على أساس مناهج

مبتدعة، إن سبب ذلك اتباع الشبه، والتي قد يعتقد معها بناء تلك المناهج على أصول صحيحة، أو بسبب الأهواء والأغراض (كالإغراب باستجلاب غير المعهود، والجعجعة بإدراك ما لا يدركه الراسخون)، واعتبر ذلك بما ملأ سمع الدنيا من الاستهانة بكبار العلماء من بعض شباب الحركة الإسلامية.

وحيث إن معرفة ما ينبغي أن يقدم من أفراد الواقع المتكاثر لابد فيها من هذا الميزان الدقيق، وحيث إن بعض الواقع معرفته ليست صفة كمال للنفس، بل صفة نقص، فإن هذه المعرفة لا يملكها إلا أهل العلم بالشرع، والناظرون في الواقع من خلال تلك المعرفة المنضبطة بقواعد دقيقة؛ وغير أولي العلم إنما ينظرون من خلال معرفتهم المجملة بالشرع، وكيف لمعرفة مجملة أن ينشأ عنها نظر شرعي صحيح في الواقع؟.

إن التاريخ أكد أن هذا النظر الناقص لا قيمة له، وإلا فأين نظر آلاف، بل ملايين العوام من المسلمين طيلة تاريخ الإسلام؟ أين أحكامهم على وقائع عصورهم؟ هل حفظت كتب النوازل منها شيئًا يُذكر؟

إن التاريخ لم يحتفظ لنا إلا بنظر العلماء في الآلاف المؤلفة من الوقائع، فهذه كتب النوازل تزخر بما حكموا به في تلك الوقائع، ومن حقنا أن نتساءل ألم يكن لكثير من العامة ضجيج يُشَغِّب به بعضهم على أهل العلم، ويُظن معه أن أهل العلم حبيسوا الكتب الصفراء؟

لقد جرت سنة الله بأن يكتب البقاء لما ينفع دون ما لا ينفع، قال تعالى: ﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ.. ﴾ (الرعد:١٧) الآية، وهذه

السنة لن تتخلف، ولن يُكتب البقاء إلا لفتاوى العلماء، دون كلام شباب الصحوة الإسلامية، في مختلف الوقائع، ومما يشهد لذلك الحركة المباركة والحثيثة لتدوين فتاوى كبار العلماء، وكما لم يصلنا من كلام المتقدمين على الوقائع إلا كلام العلماء، كذلك لن يصل مَنْ بعدنا من كلام المعاصرين على الوقائع إلا كلام علمائنا الأعلام، الذين جعلهم الله قائمين له بالحجة في هذا الزمان، وقد قامت الأدلة الشرعية على أن الله لن يُخلي عصراً من قائم له بالحجة، وظاهر بالمحجة كما تقدم، فهل يُعقل أن يظهر بها العوام، حدثاء الأسنان، ويحجبها الله عزَّ وجلَّ عن العلماء ورثة نبيه ﷺ؟ وهل يُعقل أن يختص ظهورُهم بالحجة كلامَهم في مسائل من الشرع لا صلة لها بواقع، دون ما له صلة بالواقع؟.

إن ظهور أهل العلم بالحجة عام شامل، وذلك حتى تقوم الحجة على الخلق، وتنقطع حجة الخلق على الله، قال تعالى: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيمًا﴾ (النساء:١٦٥)، وقد جعل الله أهل العلم وسيلة إظهار لحججه على الخلق، وفي ذلك يقول الطوفي: «اجتهاد المجتهدين في الأحكام مقطوع به في كتاب الله عزَّ وجلَّ، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ (الإسراء:١٢)، فهذه قضية عامة تتناول الأحكام الشرعية لأنها أشياء، فتقتضي أنها مفصلة في الشرع، ثم إنا نرى كثيراً من الأحكام غير مفصل، لا في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ، ولا في كلام الأئمة، إذ قد تقع حوادث غرائب، ليس فيها كلام، فدل على أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ أحال بالتفصيل على مجتهدي كل عصر، فكل مجتهد

مُطلق أو مقيد تمسك في حكم بما يصلح أن يتمسك به مثله في ذلك الحكم، كان ما أفتى به حكمًا من الله تعالى، وتفصيلاً منه بمقتضى النص المذكور . . »[1].

ومما يزيد هذا الأمر بيانًا التأمل فيما أمر الله به العامة من سؤال أهل العلم، قال ـ جلَّ وعلا ـ: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل:٤٣)، هل هذا السؤال يختص ببعض أبواب الشرع دون البعض الآخر مما له مسيس الحاجة بواقع ما؟ وهل هناك ما يخصص نظر أهل العلم بمجال دون مجال؟ وما فائدة الأمر بسؤال أهل العلم؟ هل يعقل أن نؤمر بسؤالهم ونحن نعتقد أنهم ليسوا أهلاً للنظر في الواقع وبيان حكم الله فيه؟، قال العلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت:١٣٧٦هـ): «وعموم هذه الآية فيها مدح أهل العلم، وأن أعلى أنواعه العلم بكتاب الله المنزل؛ فإن الله أمر من لا يعلم بالرجوع إليهم في جميع الحوادث.

وفي ضمنه تعديل لأهل العلم، وتزكية لهم، حيث أمر بسؤالهم، وأن بذلك يخرج الجاهل من التبعة . . »[2].

▪ قولي في التعريف (بنفسه) أي بحسب ذاته، لا بحسب الافتراض، لأن الواقع والحقيقة ليسا بتابعين للعلم، بل العلم يجب أن يكون تابعًا لهما، وذلك لأن لهما وجودًا موضوعيًا ـ في نفس الأمر ـ مستقلاً عن إدراكنا وتصورنا، فمعنى (ما يكون عليه الشيء بنفسه) أي ما يكون عليه بحد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر، وإدراك المُدرِك.

---

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/ ١٣٣-١٣٤)
(٢) «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان» (٣/ ٣٥).

إن علمنا لكي يكون صحيحًا ينبغي كما مر أن يكون تابعًا لما في نفس الأمر، مطابقًا للواقع، يقول التفتازاني: «.. المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الأمر، وهو المراد بالواقع والخارج، أي خارج ذات المُدرِك والمُخبِر، على أن المُراد بالأمر الشأن والشيء، وبالنفس الذات»[١]، وقد مر قول ابن القيم: «فإن كان الثابت في النفس مطابقًا للحقيقة في نفسها فهو علم صحيح ..»[٢].

▪ قولي في التعريف (في ظرفه)، أي في نفس الأمر الذي هو الواقع، وإنما قلت في تفسيره نفس الأمر لأن الموجود الخارجي ظرفه الواقع الخارجي، قال عبد الحكيم السيالكوتي في حاشيته على شرح المواقف: «الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفًا لوجوده»[٣]؛ والموجود الذهني ظرفه الواقع العلمي لا الواقع الخارجي، بشرط أن يكون الواقع العلمي مطابقًا لما في نفس الأمر، فالظرف الذي يتعقله العقل للمعنى الذهني الحقيقي والصادق يُسمى نفس الأمر. قال الشريف الجرجاني: «حكم الذهن يجب أن يكون مطابقًا لنفس الأمر حتى يكون صادقًا لا للخارج، فإنه أخص منها»[٤]، أي الخارج أخص من نفس الأمر، لأن نفس الأمر يشمل الموجود الخارجي والموجود الذهني، وقول الجرجاني هذا شبيه بما مر من قول التفتازاني: «وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الأعيان، إذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج، كما في

---

(١) «شرح المقاصد» (١/ ٣٩٢).
(٢) «الفوائد» (ص٩٢).
(٣) «حاشية شرح المواقف» (١/ ١٦٦).
(٤) «شرح المواقف» (١/ ١٦٦-١٦٧).

الحكم بالأمور الـذهنية على الأمور الذهـنية، أو الخارجـية، كقـولنا: الإمكان اعتباري ومقابل للامتناع، واجتماع النقيضين ممتنع.

كقولنا: الإنسان ممكن، أو أعمى.

ولا يكفي المطابقة لما في الأذهان، لأنه قد يرتسم فيها الأحكام الغير المطابقة للواقع، فلزم أن يكون قولـنا: العالم قديم حقًـا وصدقًا، لمطابقـته لما في أذهان الفلاسـفة وهو باطل قطعًـا، بل المعتـبر في صحـة الحكم مطابقتـه لما في نفس الأمر، وهو المراد بالواقع، والخارج، أي خارج ذات المُدرِك والمُخبِر . . »[1].

يُستفاد من هذين النصين جملة من الأمور:

١ ـ صحة الحكم ليـست دائمًا بمطابقته لما في الأعـيان كما قرره التـفتازاني، وهو ما سماه الجرجاني بالخارج ـ فـالوجود الخارجي هو الوجود العيني والوجود المشخص ـ ذلك لأن من الأحكام الذهنيـة ما لا تحقق له في الخارج، فـإذا بحثنا عنها فـي الواقع الخارجي ـ أي جعلنـا الواقع العيني ظرفًـا للبحث عنهـا ـ فإننا سنحكم بعدم وجودها فضلاً عن صحتها، وأوضح مثال على ذلك ما ذهبت إليه المدرسة الوضعـية من أن كل قضيـة لا يمكن إثباتها بالتجربـة، وليس لها وجود موضوعي خارج حواسنا للتحقق من صـدقها أو كذبها، ليست ذات معنى، ولا تعد قضية بالاصطلاح المنطقي للقضية.

حين تقول: «إن المطر ينزل في الشتاء» فإنها قضية يمكن إخضاعها للإحساس والتجربة، ويفرق الواقع الخارجي بين حال صدقها وحال كذبها، أما القضية التي

---

(١) «شرح المقاصد» (١/ ٣٩٢).

لا تخضع للإحساس والتجربة، وليس بموازاتها واقع عيني يتغير في حال صدقها عن حال كذبها، بحيث يمكن التحقق في ضوء ذلك من القضية؛ أي أن القضية التي لا وجود خارجي لها قابل للإحساس، فهي قضية بدون معنى، أو بالأحرى ليست قضيةً أصلاً.

إن هذا المذهب يجعل التجربة هي المقياس الوحيد للتحقق من صدق القضية أو كذبها، بل من كونها قضية أصلاً، ولا شك أن هناك قضايا عقلية صحيحة وثابتة قبل التجربة، ولا سبيل إلى إنكارها إلا من باب المكابرة، ذلك لأن إنكارها يقتضي هدم صرح العلم التجريبي نفسه، فنحن مثلاً إذا كنا لا نقبل مبدأ التماثل - الذي يعني أن الأشياء المتماثلة ذات أحكام متماثلة - فإنه ستسقط كل معارفنا القائمة على أساس التجربة، وستفلس التجربة من كونها مصدرًا للمعرفة الصحيحة؛ ذلك أن التجربة والاستقراء لا يتناولان كل المفردات والجزئيات، وإنما يتناولان بعضها، ثم نصدر حكمًا عامًا يشمل كل الجزئيات الأخرى اعتمادًا على أن التماثل فيها، ووحدة الحقيقة يعني وحدة أحكامها وخصائصها.

إن التجربة لما أثبتت أن الحديد يتمدد بالحرارة، أو أن الماء يتركب من عنصري الأوكسجين والهيدروجين، لم تكن قد شملت كل قطع الحديد، ولا كل ذرات الماء، وإنما تناولت قطعًا محدودة، وذرات من الماء معدودة، ثم حكمت على الباقي بنفس الحكم اعتمادًا على مبدأ التماثل، والذي على أساسه تتم عملية القياس العلمي، يقول الأستاذ وحيد الدين خان في كتابه (الإسلام يتحدى): «فالطريقة الجديدة لا تنفي وجود أشياء لم تجرب مباشرة، كما لا تنفي قياس أشياء لم نشاهدها على أشياء شاهدناها تجريبيًا وهو ما يُسمى (قياسًا

علميًا»، ويعتبر كالتجربة المباشرة، فالتجربة لا تعتبر حقيقة علمية لمجرد أنها شوهدت، كما أن القياس ليس باطلاً لمجرد أنه قياس، فإمكان الصحة والبطلان موجود فيهما على سواء . . .

وهكذا نجد أن التجربة والمشاهدة ليستا وسيلتي العلم القطعيتين، وأن العلم لا ينحصر في الأمور التي شوهدت بالتجربة المباشرة. لقد اخترعنا الكثير من الآلات والوسائل الحديثة للملاحظة الواسعة النطاق، ولكن الأشياء التي نلاحظها بهذه الوسائل كثيرًا ما تكون أمورًا سطحية، وغير مهمة نسبيًا.

أما النظريات التي يتوصل إليها بناءً على هذه المشاهدات فهي أمور لا سبيل إلى ملاحظتها، والذي يطالع العلم الحديث يجد أن أكثر آرائه (تفسير للملاحظات) وأن هذه الآراء لم تجرب مباشرة، ذلك أن بعض الملاحظات يحمل العلماء على الإيمان بوجود بعض حقائق غير مشاهدة قطعيًا، فأي عالم من علماء عصرنا لا يستطيع أن يخطو خطوة دون الاعتماد على ألفاظ مثل: (القوة) Force، و(الطاقة) Energy، و(الطبيعة) Nature، و(قانون الطبيعة) Law of Nature، وما إلى ذلك. ولكن هذا العالم لا يدري ما (القوة، والطاقة، والطبيعة، وقانونها)؟ فهو قد صاغ كلمات تعبر عن وقائع معلومة، لكي يبين عن علل غير معلومة. وهذا العالم لا يقدر على تفسير هذه الألفاظ . . .

يقول الدكتور (ألكسيس كاريل): «إن الكون الرياضي شبكة عجيبة من القياسات والفروض، لا تشتمل على شيء غير (معادلة الرموز)، الرموز التي تحتوي على مجردات لا سبيل إلى تفسيرها»[1].

(١) «الإنسان ذلك المجهول» ص(١٥).

والعلم الحديث لا يدعي ـ ولا يستطيع أن يدعي ـ أن الحقيقة محصورة فيما علمناه من التجربة المباشرة، فالحقيقة أن (الماء سائل). ونستطيع مشاهدة هذه الحقيقة بأعيننا المجردة. ولكن الواقع أن كل (جزيء) من الماء يشتمل على ذرتين من الهيدروجين، وذرة من الأوكسجين، وليس من الممكن أن نلاحظ هذه الحقيقة العلمية، ولو أتينا بأقوى ميكروسكوب في العالم، غير أنها ثبتت لدى العلماء لإيمانهم بالاستدلال المنطقي.

ويقول البروفسور ا.ي.ماندير: «إن الحقائق التي نتعرفها مباشرة تسمى (الحقائق المحسوسة) Percieved Facts.

بيد أن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا تنحصر في (الحقائق المحسوسة)؛ فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة، ولكننا عثرنا عليها على كل حال، ووسيلتنا في هذه السبيل هي الاستنباط، فهذا النوع من الحقائق هو ما نسميه بـ (الحقائق المستنبطة) Inferred Facts، والأهم هنا أن نفهم أنه لا فرق بين الحقيقتين، وإنما الفرق هو في التسمية، من حيث تعرفنا على الأولى مباشرة، وعلى الثانية بالواسطة، والحقيقة هي الحقيقة، سواء عرفناها بالملاحظة أو بالاستنباط»[1].

ويضيف ماندير قائلاً: «إن حقائق الكون لا تدرك الحواس منها غير القليل، فكيف يُمكن أن نعرف شيئًا عن الكثير الآخر؟ .. هناك وسيلة وهي الاستنباط أو التعليل. وكلاهما طريق فكري، نبتدئ به بواسطة حقائق معلومة، حتى ننتهي بنظرية: أن الشيء الفلاني يوجد هنا ولم نشاهده مطلقًا»[2].

---

(١) A.E. Mander, clearer thinking. London, p.460.
(٢) نفسه.

وهنا نتساءل: كيف يصح الاستنباط المنطقي لأشياء لم نشاهدها قط؟ وكيف يمكن أن نسمي هذا الاستنباط بناء على طلب العقل: حقيقة علمية؟ ويجيب مانديز بنفسه عن هذا السؤال: «إن المنهج التعليلي صحيح، لأن (الكون) نفسه عقلي».

فالكون كله مرتبط بعضه بالآخر؛ حقائقه متطابقة، ونظامه عجيب، ولهذا فإن أية دراسة للكون لا تسفر عن ترابط حقائقه وتوازنها هي دراسة باطلة . .»[1].

نخلص من كل ما مر أن صحة الحكم ليست دائمًا بمطابقته لما في الأعيان، بل المعتبر أحيانًا المطابقة لما في نفس الأمر مما هو أوسع من الواقع العيني، ولهذا ينبغي مراعاة طبيعة ما نبحث عنه، لكي يكون البحث عنه في ظرفه المناسب له، إذ قد يكون الظرف المناسب للبحث في قضية معينة هو الواقع العلمي، فإذا لم يؤخذ بعين الاعتبار نحكم بعدم واقعية تلك القضية المعينة، ويكون هذا الحكم مجانبًا للصواب، ومخالفًا للواقع.

٢- صحة الحكم في المسائل العلمية ليست بمطابقته لما في الأذهان أيضًا، إذ قد يرتسم في الذهن الحكم الذي لا مطابقة بينه وبين الواقع بأي وجه من الوجوه. كارتسام الحكم بقدم العالم في ذهن الفلاسفة، فلو اكتفينا في صحة الحكم بمطابقته لما في الذهن، لكان حكم الفلاسفة بقدم العالم صحيحًا، لأنه حكم مطابق لما في أذهانهم، مع أن الحكم بقدم العالم باطل بطلانًا قطعيًا

---

(١) «الإسلام يتحدى»، لوحيد الدين خان، (ص٤٥-٤٧).

بدلالة العقل والشرع، وما أكثر ما يرتسم في أذهان العامة من أحكام باطلة، فلو كان المعتبر في صحتها كونه مطابقة لما في أذهانهم للزم من ذلك انقلاب الجهل المركب ـ الذي هو إدراك الشيء على خلاف ما هو عليه ـ علمًا، ولاشك أن تصور هذا وحده كاف في رده، ولهذا تقدم بيان أن العلم يجب أن يكون تابعًا لحقيقة الشيء وواقعه، لا أن يكون متبوعًا لهما، قال شيخ الإسلام:
«. . حقائق الموجودات ثابتة في نفسها سواء اعتقدها الناس أو لم يعتقدوها، وسواء اتفقت عقائدهم فيها أو اختلفت، وإذا اختلف الناس فيها على قولين متناقضين لم يكن كل مجتهد مصيبًا، بمعنى أن قوله مطابق للمعتقد موافق له، لا يقول ذلك عاقل . . ومن حكى عن أحد من علماء المسلمين ـ سواء كان عبيد الله بن الحسن العنبري، أو غيره ـ أنه قال: كل مجتهد في الأصول مصيب، بمعنى أن القولين المتناقضين صادقان مطابقان؛ فقد حكى عنه الباطل بحسب توهمه؛ وإذا رد هذا القول وأبطله فقد أحسن في رده وإبطاله، وإن كان هذا القول المردود لا قائل به»[1].

نعم هناك من العلم ما يكون متبوعًا لا تابعًا، لكن هذا القسم من العلم لا تعلق له بما نبحث عنه لأنه يتعلق بما يتوقف على علمنا، ويسمى عند العلماء العلم الفعلي مثل علم المهندس بما ينبغي أن يؤسس عليه بناء مسكن معين، بخلاف القسم الذي نبحث فيه والذي لا يفتقر إلى علمنا ولا يتوقف عليه، لأن له وجودًا مستقلاً عن إدراكنا، سواء أدركناه أم لم ندركه، فهو موجود حقيقةً في الواقع، ومتحقق صدقًا في نفس الأمر، فعدم الوجدان ليس دليلاً

(١) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٣٨).

على عدم الوجود سواء كان هذا الوجود عينيًا أو علميًا، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان الفرق بين النوعين: «هذه (قاعدة عظيمة جامعة متشعبة) وللناس في تفاصيلها اضطراب عظيم، حتى منهم من صار في طرفي نقيض في كلا نوعي الأحكام العلمية والأحكام العينية النظرية، وذلك أن كل واحد من العلوم والاعتقادات والأحكام والكلمات، بل والمحبة والإرادات: إما أن يكون تابعًا لمتعلقه مطابقًا له، وإما أن يكون متبوعه تابعًا له مطابقًا له.

ولهذا انقسمت الحق والحقائق والكلمات إلى: موجود، ومقصود. إلى كوني، وديني. إلى قدري، وشرعي .. وقد تنازع النظار في العلم: هل هو تابع للمعلوم غير مؤثر فيه؟ بل هو انفعالي كما يقوله كثير من أهل الكلام؟ أو المعلوم تابع له والعلم مؤثر فيه، وهو فعلي كما يقوله كثير من أهل الفلسفة؟.

والصواب أن العلم نوعان: أحدهما تابع، والثاني متبوع. والوصفان يجتمعان في العلم غالبًا أو دائمًا، فعلمنا بما لا يفتقر إلى علمنا كعلمنا بوجود السموات والأرض، وكذلك علمنا بالله وأسمائه وصفاته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والنبيين، وغير ذلك: علم تابع انفعالي.

وعلمنا بما يقف على علمنا مثل ما نريده من أفعالنا علم فعلي متبوع، وهو سبب لوجود المعلوم. وكذلك علم الله بنفسه المقدسة تابع غير مؤثر فيها، وأما علمه بمخلوقاته فهو متبوع وبه خلق الخلق، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك:١٤)، فإن الإرادة مستلزمة للعلم في كل مريد، كما أن هذه الصفات مستلزمة للحياة، فلا إرادة إلا بعلم ولا إرادة وعلم إلا بحياة؛ وقد يجوز أن يقال: كله علم، فهو تابع للمعلوم مطابق سواء كان سببًا في وجود

المعلـوم أو لم يكن، فـيكون إطلاق المتـكلمين أحـسن وأصـوب من إطلاق المتفلسفة: أن كل علم فهو فعلي متبوع.

وما أظن العقلاء من الفريقين إلا يقصدون مـعنى صحيحًا، وهو أن يشيروا إلى ما تصوروه، فينظر هؤلاء في أن العلم تابع لمعلومه مُطابق له، ويشير هؤلاء إلى ما في حسن العلم في الجملة، من أنه قد يؤثر في المعلوم وغيره ويكون سببًا له، وأن وجـود الكائنات كـان بعلم الله. وعـلم الإنسـان بما هو حق أو باطل، وهدى أو ضـلال، ورشاد أو غـي، وصدق أو كـذب، وصـلاح أو فسـاد من اعتقاداته وإراداته، وأقواله وأعماله ونحو ذلـك، يجتمع فيه الوصفان، بل غالب العلم أو كله يجتمع فيه الأمران.

ولهذا كان الإيمان قـولاً وعملاً، قول القلب وعمله، وقول الجـسد وعمله، فإنه من عرف الله أحبه، فعلمه بالله تابع للمـعلوم، ومتبوع لحبه لله، ومن عرف الشيطان أبغضه، فمعرفته به تابعة للمـعلوم ومتبوعة لبغضه، وكذلك عامة العلم لابد أن يتبعه أثر ما في العالم من حب أو غيـره، حتى علم الرب سبحانه بنفسه المقدسة يتبـعه صفات وكلمات وأفعـال متعلقة بنفسه المقـدسة، فما من علم إلا ويتبعه حال ما وعمل ما، فيكون متبوعًا مؤثرًا فاعلاً بهذا الاعتبار، وما من علم إلا وهو مطابق لمعلومه موافق له، سـواء كان المعلوم مستغنيًـا عنه أو كان وجود المعلوم بوجوده، فيكون تابعًا منفعلاً مطابقًا بهذا الاعتبار . . »[1].

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٢٩-١٣١).

إن المقصود في هذا البحث هو العلم بالواقع، والواقع من قبيل الموجود، وليس من قبيل المقصود الذي يراد إيجاده، ولهذا فإن العلم بالواقع تابع لنفس الموجود، وليس متبوعًا له، والعلم بهذا الاعتبار صفة انكشاف تكشف الأشياء على ما هي عليه في الواقع، ونفس الأمر، وليس صفة تأثير تؤثر في المعلوم، تغييرًا لحقيقته، نعم العلم يؤثر في محبة المعلوم أو بغضه، في إرادته أو عدم إرادته.

إذًا نخلص إلى أن الموجودات لابد أن تؤخذ في ظروفها المناسبة لها، أما توسيع الظروف أو تضييقها دون مراعاة طبيعة المظروف، وإنما بحسب ما توجه إليه عقيدة الباحث، فهذا تمويه للحقائق، وقلب للواقع، ولهذا قيل: استدل ثم اعتقد، ذلك لأن الاعتقاد قبل الاستدلال يقلب حقائق الأشياء ويغيرها، واعتبر ذلك بالذي يؤمن بالمحسوسات بالمفهوم المادي، كيف ينظر إلى غير المحسوسات في مفهومه نظرة العاجز عن فهمها، لأنه لم يأخذها في ظرفها، فيؤدي قصور نظره الناشئ عن اعتقاده إلى إنكارها، هذا الإنكار الذي لم ينشأ عن استدلال، وإنما نشأ عن اعتقاد غير مُطابق.

المبحث الثاني

طرق استفادة فقه الواقع

لقد تضمن قولي في التعريف (وكيفية استفادتها) بيان الأساس الثاني الذي يرتكز عليه فقه الواقع والمعرفة به، ذلك لأن هذه المعرفة معرفة مخصوصة ـ كما مر ـ وإلا للزم اشتراك جميع الناس في (فقه الواقع) مع أنه صفة كمال، ولا يكون صفة كمال إلا وهو مستلزم لاختصاص البعض به، نعم الكمالات معروضة للجميع، مُرَغَّب فيها الكل، غير أن سنة الله جرت بإعراض البعض عنها، وعدم الرغبة فيها بسبب استصعاب شروط تحصيلها.

وحيث إن الفقه للواقع فقه مخصوص، لابد له إذًا من كيفيات معينة أي مسالك مخصوصة، وطرائق معلومة تمثل بمجموعها آلات الوصول إلى تلك المعرفة بالواقع، فيكون المقصود بـ (كيفية استفادتها) معرفة كيفية استفادة الفقه بالواقع من تلك الطرق والمسالك، وذلك يرجع إلى شرائط النظر في تلك الطرق والمسالك لاستفادة الفقه بالواقع.

إن المراد بـ (فقه الواقع) إذًا هو: **«العلم بالواقع من حيث إفادة طرقه له»**، ذلك لأن معرفة الواقع بدون معرفة كيفية استفادة هذه المعرفة محال، ضرورة توقف معرفة الشيء على معرفة مقدماته الموصلة إليه، لأن من لا يعرف الطريق الموصلة إلى الشيء محال أن يعرف ذلك الشيء، ومن ثم لزم كون (معرفة كيفية استفادة الفقه بالواقع) أمرًا لابد منه في صدق مسمى (فقه الواقع).

إن الواقع مثلاً يختلف حكمه عندما يكون عارضًا، وعندما يكون عادةً، بل إن الواقع عندما يصيـر عادة قد يستمر، وقـد يتبدل فتتبـدل الأحكام التابعة له، وعلى هذا القانون كان الفقهاء يسيرون في صيـاغة فتاواهم كما قرر ذلك العلامة القرافي حيث قال: «وعلى هذا القانون تراعى الفـتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد العرف اعـتبره، ومهـما سقط أسقطه، ولا تجـمد على المسطور في الكتب طول عمـرك، بل إذا جاءك رجل من غيـر أهل إقليمك يسـتفتـيك لا تجره على عرف بلـدك، واسأله عن عرف بـلده وأجره عليـه، وأفته به دون عـرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح.

والجـمود على المنـقولات أبدًا ضـلال في الدين، وجـهل بمقـاصد علمـاء المسلمين والسلف الماضين»[1].

كذلك لابد مـن مراعاة الواقع عند تنـزيل الأحكام عليه، وذلك بمراعـاة ما تؤول إليه عملية التطبيق، قال العلامة الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة.

وذلك أن المجتـهد لا يحكم على فـعل من الأفعال الصـادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجـام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفـعل، فقد يكون مشروعـًا لمصلحة فيه تستـجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه؛ وقد يكون غير مـشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خـلاف ذلك. فإذا أطلق القـول بالمشروعيـة فربما أدى استـجلاب

(١) «الفروق» (١/ ١٧٦).



المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية.

وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغِب، جار على مقاصد الشريعة»[1].

إن أصل مراعاة المآل بنيت عليه أصول أخرى كسد الذرائع، والاستحسان ونحوهما، ومراعاة معنى تحقيق المآل تكون بدراسة طبيعة الوقائع في أحوال فاعليها مثلاً، وذلك بالنظر إلى استطاعتهم أو عجزهم، أو حصول المشقة والعنت لهم، إلى غير ذلك من الأحوال التي قد تقتضي رفع الحكم لعدم شرطه، أو تخفيفه تحقيقًا للتيسير لوجود موجبه، مما يبحث ضمن مباحث الأهلية، قال الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء في (بيان مبنى الأهلية): «رأينا في بحث شرائط الانعقاد العامة من نظرية العقود أن من تلك الشرائط أهلية العاقد للعقد (ف/ ١٦٥).

ورأينا في بحث البطلان من نظرية المؤيدات أن من جملة أسباب بطلان العقد كون العاقد عديم الأهلية اللازمة للانعقاد، كالمجنون والصغير غير المميز (ف٣٤٧).

---

(١) «الموافقات» (٥/ ١٧٧).

وجميع الأفعال والتصرفات التي تجري فيها صحة وبطلان كالادعاء بالحق أمام القضاء، وكالإقرار بحق، وكالشهادة على الحق، كل ذلك لابد فيه من أن يكون الشخص أهلاً لممارسة هذه الأفعال والتصرفات وإلا كانت باطلة غير معتبرة، لأن من شرائط صحتها الأهلية.

وكذلك العبادات الدينية من صلاة وصيام وغيرهما، فإنها تعتمد في الشخص نوعين من الأهلية:

▪ أهلية لتصح منه هذه العبادات ولو كان غير مكلف بها، فإن العبادات قد تنعقد وتصح من الصغير غير المكلف.

▪ وأهلية لتجب عليه هذه العبادات، فيصبح مكلفًا بها مسؤولاً عن تركها. وكذلك عقوبات الجنايات، فإنها يشترط لاستحقاقها شرعًا وقانونًا أن يكون الجاني أهلاً لتوجيه هذه التبعة الجزائية عليه تأديبًا له وزجرًا لغيره، فإن لم يكن الجاني ذا أهلية للمسؤولية الجزائية، كالمجنون والصغير، فإنه لا يستحق العقوبة.

وهكذا نجد الأهلية مطلوبة في كل خطوة يخطوها الإنسان في أفعاله وتصرفاته التي تعتمد نتائجها صفات مخصوصة في الفاعل المتصرف.

من هذه الملاحظات يتجلى لنا مبنى الأهلية، فنرى من خلالها:

(أ) أن الأهلية تقوم على أساس من ضرورة اتصاف الشخص بالصفات التي يقدر الشارع لزوم وجودها فيه ليمكن ثبوت الأحكام الشرعية في حقه، ولتصح منه التصرفات وتترتب نتائجها.

(ب) وأن هذه الصفات المطلوبة تكون في كل موضوع بحسب ما يناسبه. وقد يشترط في الشخص لبعض الأفعال أو التصرفات أهلية بحدود تختلف عما يشترط في أفعال أو تصرفات أخرى، فالأهلية التي تشترط في الشخص لصحة قبول ما يوهب له من غيره تختلف عن الأهلية التي تشترط لكي تصح منه هبته وسائر تبرعاته»[١].

إن الأهلية خاصية من خصائص الأشخاص الدالة على اكتمال النمو الجسمي والعقلي، هذا الاكتمال الذي يقدر الشارع وجوده في الأشخاص ليرتب عليه مختلف الأحكام؛ والأهلية بناء على هذا: «صفة يقدرها الشارع في الشخص تجعله محلاً صالحًا لخطاب تشريعي»[٢]، يقول العلامة مصطفى أحمد الزرقاء في شرح التعريف: «أهليات الأشخاص صفات تكاملية، لأنها بحسب التكامل التدريجي يتهيأ الشخص أولاً لثبوت الحقوق له، ثم لثبوت الحقوق عليه، ثم لصحة بعض التصرفات والمعاملات، ثم في النهاية يتهيأ للمسؤولية عن الإخلال بكل ما يوجبه التشريع، وعن الالتزامات التي يلتزمها بإرادته ويتعهد بها، إذ تكمل أهليته بوصوله إلى مرحلة الرشد.

فهذا التكامل الإنساني الذي يتبعه كالظل تكامل الأهلية التدريجي إنما هو كفاية ولياقة: أي أنه صفة وقابلية في الشخص، كما جاء في التعريف تنمو وتتسع تدريجيًا كسائر مواهبه الفطرية ومداركه»[٣].

---

(١) «المدخل الفقهي العام» (٢/ ٧٣٤-٧٣٦).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٧٣٧)، وانظر: «التعريفات» (ص٤٣)، و«فصول البدايع» (١/ ٢٨٣)، و«فواتح الرحموت» (١/ ١٥٦)، و«كشف الأسرار» (٤/ ٣٣٥)، و«شرح التلويح على التوضيح» (٢/ ٣٣٦)، و«دستور العلماء» (١/ ١٤٣).

(٣) «المدخل الفقهي العام» (٢/ ٣٣٧-٣٣٨).

إن هذه الأهلية وإن كان الشارع هو الذي يقدر وجودها في الأشخاص ويعين مراتبها، إلا أن لها تعلقًا بنفس واقع الإنسان المتمثل في مراحل نموه الجسمي والعقلي، غير أن الشارع ينظم النظر إلى مراحل النمو تلك، وإلى ما يعرض للإنسان فيها، يقول العلامة مصطفى الزرقاء: «وهذه القابلية إنما يعود إلى الشارع نفسه أمر تقديرها وتعيين درجاتها تبعًا لمراحل التكامل في الشخص، ولسلامته من الآفات، لأن الشارع هو الحاكم المتكلم على الناس أمرًا ونهيًا بما يصلحهم ويصون حقوق أفرادهم وجماعتهم بتلك الأحكام التي يشرعها لهم. فإليه يعود تقدير كفاءة كل من الناس لكل من تلك الأحكام، ولذا جاء في التعريف أنها: (يقدرها الشارع)»[1].

إن مراعاة أحوال المكلف في علاقته بالواقع من حيث أهليته، ومن حيث ما يعرض لهذه الأهلية من العوارض السماوية أو المكتسبة، أصل شرعي يُبنى عليه النظر في الواقع منعًا للحكم عليها، أو تكييفًا له بما يتناسب مع نوع العارض وطبيعة تأثيره، قال العلامة علاء الدين البخاري (ت: ٧٣٠): «وسميت هذه الأمور التي لها تأثير في تغيير الأحكام عوارض لمنعها الأحكام التي تتعلق بأهلية الوجوب، أو أهلية الأداء عن الثبوت»[2].

---

(١) «المدخل الفقهي العام» (٢/ ٧٣٨).
(٢) «كشف الأسرار» (٤/ ٣٧٠).

إن العوارض التي تطرأ على أهلية المكلف بالإزالة، أو النقص، أو التغيير لا تخرج عن النوعين اللذين مر ذكرهما، ألا وهما العوارض السماوية[١]، والمكتسبة[٢]. قال فخر الإسلام البزدوي (ت: ٤٨٢هـ): «**العوارض نوعان**: سماوي ومكتسب.

أما السماوي: فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والإغماء والمرض والرق والحيض والنفاس والموت.

أما المكتسب فإنه نوعان: منه ومن غيره: أما الذي منه: فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر. وأما الذي من غيره: فالإكراه بما فيه إلجاء، وبما ليس فيه إلجاء»[٣].

يتضح مما سلف أنه لابد من مراعاة الوقائع في أحوال فاعليها، وأنه لن يتأتى ذلك إلا بمعرفة أحوال فاعليها، والتي تعتبر جزءً من آليات الوصول إلى المعرفة بالواقع معرفة صحيحة.

لقد بنى أهل العلم على ضرورة مراعاة أحوال المكلفين لزوم التفريق بين الإطلاق والتعيين في الأحكام، واعتبر ذلك بأحكام التفسيق والتبديع والتكفير، فإن عدم مراعاة هذا الأصل سيؤدي إلى تنزيل تلك الأحكام العامة

---

(١) سميت سماوية لأنها لا كسب للعبد فيها ولا اختيار، فهي أمور تثبت من جهة الشارع، وكل ما لا اختيار للعبد فيه ينسب إلى السماء، على معنى أنه خارج عن قدرة العبد، نازل من السماء. انظر: «كشف الأسرار» (٤/ ٣٧٠)، و«شرح التلويح على التوضيح» (٢/ ٣٤٨).

(٢) سميت مكتسبة لأن للعبد فيها اختياراً باكتسابها أو إزالتها، انظر: «كشف الأسرار» (٤/ ٣٧٠)، و«شرح التلويح» (٢/ ٣٤٨).

(٣) «أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار» (٤/ ٣٤٨-٣٤٩).

المتعلقة بنوع من يقع منه فسق أو بدعة أو كفر على الأعيان رغم وجود موانع ذلك فيهم، مما سيؤول إلى تنزيل الحكم على من لا يستحقه شرعًا، وكفى بذلك جناية على الشرع وذلك بالقول فيه بغير علم، وجناية على المكلفين وذلك بالاعتداء عليهم وظلمهم.

ولم يكن حجتهم في ذلك إلا أن وقعوا على عبارات لأهل العلم تتضمن أن من فعل كذا أو قال كذا فسق أو ابتدع أو كفر، وفي مثل هؤلاء يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « . . وحقيقة الأمر أنهم أصابهم في ألفاظ العموم في كلام الأئمة ما أصاب الأولين في ألفاظ العموم في نصوص الشارع، كلما رأوهم قالوا: من قال كذا فهو كافر. اعتقد المستمع أن هذا اللفظ شامل لكل ما قاله، لم يتدبروا أن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين، وأن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين، إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع، يبين هذا أن الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات، لم يكفروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه.

فإن الإمام أحمد ـ مثلاً ـ قد باشر (الجهمية) الذين دعوه إلى خلق القرآن، ونفي الصفات، وامتحنوه وسائر علماء وقته، وفتنوا المؤمنين والمؤمنات الذين لم يوافقوهم على التجهم بالضرب والحبس، والقتل والعزل عن الولايات، وقطع الأرزاق، ورد الشهادة، وترك تخليصهم من أيدي العدو، بحيث كان كثير من أولي الأمر إذ ذاك من الجهمية من الولاة والقضاة وغيرهم يكفرون كل من لم يكن جهميًا موافقًا لهم على نفي الصفات، مثل القول بخلق القرآن، ويحكمون فيه بحكمهم في الكافر، فلا يولونه ولاية، ولا يَفْتَكُّونَهُ من عدو، ولا يعطونه

شيئًا من بيت المال، ولا يقبلون له شهادة، ولا فتيا، ولا رواية، ويمتحنون الناس عند الولاية والشهادة، والافتكاك من الأسر وغير ذلك. فمن أقر بخلق القرآن حكموا له بالإيمان، ومن لم يقر به لم يحكموا له بحكم أهل الإيمان، ومن كان داعيًا إلى غير التجهم قتلوه أو ضربوه وحبسوه.

ومعلوم أن هذا من أغلظ التجهم، فإن الدعاء إلى المقالة أعظم من قولها وإثابة قائلها، وعقوبة تاركها أعظم من مجرد الدعاء إليها، والعقوبة بالقتل لقائلها أعظم من العقوبة بالضرب.

ثم إن الإمام أحمد دعا للخليفة وغيره، ممن ضربه وحبسه، واستغفر لهم، وحللهم مما فعلوه به من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر، ولو كانوا مرتدين عن الإسلام لم يجز الاستغفار لهم، فإن الاستغفار للكفار لا يجوز بالكتاب والسنة والإجماع.

وهذه الأقوال والأعمال منه ومن غيره من الأئمة صريحة في أنهم لم يكفروا المعينين من الجهمية، الذين كانوا يقولون: القرآن مخلوق، وأن الله لا يُرى في الآخرة،وقد نقل عن أحمد ما يدل على أنه كفر به قومًا معينين، فأما أن يذكر عنه في المسألة روايتان ففيه نظر، أو يحمل الأمر على التفصيل. فيقال: من كَفَّر بعينه فلقيام الدليل على أنه وجدت فيه شروط التكفير، وانتفت موانعه، ومن لم يكفره بعينه، فلانتفاء ذلك في حقه، هذا مع إطلاق قوله بالتكفير على سبيل العموم.

والدليل على هذا الأصل: الكتاب والسنة والإجماع والاعتبار»[1].

---

(١) مجموع الفتاوى» (١٢/ ٤٨٧-٤٨٩).

ثم ساق الأدلة مستوفاة على ما ذكره، ولولا خشية الإطالة لنقلتها، غير أن الغرض من مراعاة أحوال فاعلي الوقائع قد اتضح بهذا المقدار من النقول، فلا حاجة للزيادة عليها بتكثير النقل.

وكما تراعى الوقائع في أحوال فاعليها، تراعى الوقائع أيضًا في ظروفها الزمانية والمكانية، ذلك أن أحوال الناس تتغير بتغير أزمنتهم وأمكنتهم، يقول العلامة ابن خلدون (ت:٨٠٧هـ): «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال.

وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: ﴿سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ (غافر:٨٥)»[١]، وبناءً على هذا المعنى قام نظر العلماء في العوائد والأعراف، ودعوا إلى عدم الجمود على الأحكام التي بنيت على العرف إذا تغير، قال العلامة الشهاب القرافي: «إن إجراء الأحكام التي مُدركها العوائد مع تغير تلك العوائد: خلافُ الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادةُ المتجددة، وليس هذا تجديدًا للاجتهاد من المقلدين حتى يُشترط فيه أهليةُ الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد»[٢].

---

(١) «المقدمة» (١/٥٩).

(٢) «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» (ص٢١٨-٢١٩).

إن السـبب في مراعـاة الأعـراف هو ما يصـير لـها من سلطان قـوي في النفوس، بحيث تصبح من ضروريات حيـاة الناس التي لا يستطيعون الاستغناء عنها، ولا التخلص منها، فـالعادة طبيعة ثانية للنفس، ولهذا قـال الفقهاء: إن في نزع الناس عن عـاداتهم حـرجًا عظيـمًـا، لما لها من القـوة والتـغلغل في النفوس[1].

إن مراعـاة العرف لابد منه للنظر في الوقـائع - كمـا سيأتي بيـانه - وتنزيل الحكم الشرعي عليـها، فهـو بناء على ذلك أحد طرق وكـيفيات اسـتفادة (فـقه الواقع) فقهًا شرعيًا.

وإن من هذه الطرق أيضًا اعتبار القـرائن، فإنها من أعظم ما يعين على فهم الواقع، بل إنها تُصيِّـر المعرفة بالواقع أحيانًا معرفـة قطعية، ذلك أن طرق إدراك الواقع تختلف من حـيث القوة والضعف، فـمن هذه الطرق مثلاً الخـبر والحس والعادة وليست كلها في مرتبة سواء، ولهذا كان الناس مـتفاوتين فيما يستفيدونه منها تفـاوتًا عظيمًا، فـالحس يفيد اليـقين للعالم والعامي، نعم هذا اليـقين يقبل التزايد، والعلماء أحق بمراتب كـمال اليقين؛ وأما العادة والخبـر فإن أمرهما أدق وأخفى لما يشترط لهما من الشروط، وما يحتف بهما من القرائن.

إن الناظر في الواقع يخـتلف غـرضه من نظره ذلـك؛ فإذا كـان النظـر في الواقع مـتعلقًـا بغـرض ما، فـإنه ينبـغي مـراعـاة ذلك المتعـلق عند النظر في الواقـع، سـواء كان ذلك المتـعلق حكمًا يريـد أن يحكم به على واقع، أو فتـيا

---

(١) انظر: «العرف والعمل في المذهب المالكي» لعمر بن عبد الكريم الجيدي (ص١١٩).

يريد أن ينزلها على واقع، قال العلامة ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما - فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا.

والنوع الثاني - فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسول الله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر.

فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا.

فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حُكم الله ورسوله، كما توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه[1]، وكما توصل سليمان ﷺ بقوله: «ائتوني بالسكين حتى أشُقَّ الولد بينكما»[2]، إلى معرفة عين الأم، وكما توصل أمير المؤمنين علي عليه السلام بقوله للمرأة التي حملت كتاب حاطب لما أنكرته لتُخرِجنَّ الكتاب أو لَنُجَرِّدَنَّك[3] إلى استخراج الكتاب منها، وكما توصل الزبير بن العوام بتعذيب أحد ابني أبي الحقيق بأمر رسول الله ﷺ حتى دلهم على كنز حيي لما ظهر له كذبه في دعوى ذهابه بالإنفاق بقول «المال كثير والعهد أقرب من ذلك»[4]، وكما توصل النعمان بن

---

(١) قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (يوسف: ٢٧).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الفرائض، باب إذا ادعت المرأة ابنًا (٨/ ٣٢٣)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب الأقضية (٣/ ١٣٤٤-١٣٤٥).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرًا، رقم (٣٩٨٣)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة رقم (٢٤٩٤).

(٤) أخرجه ابن حبان في «صحيحه»، انظر: «موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان»، رقم الحديث: (١٦٩٧).

بشير بضرب المتهمين بالسرقة إلى ظهور المال المسروق عندهم، فإن ظهر وإلا ضرب من اتهمهم كما ضربهم، وأخبر أن هذا حكم رسول الله ﷺ.

ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم، ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله»[1].

إن المتأمل في هذا النص يجد العلامة ابن القيم جعل معرفة القرائن والأمارات والعلامات وسائل لمعرفة الواقع على وجه الحقيقة، وطريقًا لحسن الفقه فيه، وأما الأمثلة التي ذكرها فكلها تؤكد أنه لا يتحدث عن مطلق الإدراك للواقع، وإنما عن إدراك للواقع مخصوص يتوسل فيه المُدرِك بطرق وآليات مخصوصة تعينه على الإحاطة بذلك الواقع علمًا. ومثل هذا الكلام كلام آخر لابن القيم يشبهه، ذكره في كتاب (الطرق الحكمية) في سياق بيان مشروعية العمل بالفراسة والقرائن، بل ذكره كالتأصيل لحجية العمل بالقرائن، قال ـ رحمه الله ـ: « . . فالحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهه في كليات الأحكام، أضاع حقوقًا كثيرة على أصحابها. وحكم بما يعلم الناس بطلانه لا يشكون فيه اعتمادًا منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله.

فها هنا نوعان من الفقه لابد للحاكم منهما:

- فقه في أحكام الحوادث الكلية.

---

(١) «إعلام الموقعين» (١/ ٦٩).

▪ وفـقـه في نفس الواقع وأحـوال الناس، يميـز به بين الصـادق والكاذب، والمحق والمبطل؛ ثم يطابق بـين هذا وهذا؛ فيـعطي الواقع حكمـه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع»[١].

إن المتأمل في نصي ابن القيم يجده يتحدث عن إدراك للواقع مخصوص من خلال آليـات تعين على فهمـه، انظر إلى قوله مثلاً: «فـهم الواقع والفقه فـيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى تحيط به علمًا»، وكـذلك قـوله: «وفـقـه في نفس الواقـع وأحوال الـناس يميـز به بين الصـادق والكاذب، والمحق والمبطل . . »

إننا أمـام أمر زائد على مـجـرد إدراك الواقع الذي يشتـرك فـيه الكافـر مع المسلم، هذا الأمر الـزائد هو فهم الواقع بعد إدراكـه فهمًـا شرعـيًا يعتـمد على قواعد شرعية كالقرائن وغيرها.

وبناءً على ذلك فإن طرق معرفة الواقع تنقسم إلى قسمين:

١ـ **طرق إدراك للواقع:** كالحس والعقل والمركب منهما، وسيأتي الحديث عنها.

٢ـ **طرق فهم للواقع:** ـ بعد إدراكـه ـ كقواعد الأصـول والفقه المهيـئة للواقع تهييئًا قريبًا للحكم عليه، سواء نَزَّلنا الحكم أم لا.

فيكون معنى كـيفية استفـادتها: «معرفة طرق الفـهم الشرعي للواقع بتوسط الإدراك له غالبًا».

---

(١) «الطرق الحكمية» (ص٤).

إن تلك القرائن أنواع كثيرة، فمنها ما نص الشارع عليه وأرشد إلى العمل به، كقرينة الفراش لإثبات النسب، فمن أنكر أبوة من ولدته زوجته التي عقد عليها عقدًا شرعيًا ودخل بها، لا يقبل إنكاره لقوله ﷺ: **«الولد للفراش وللعاهر الحجر»**[١]، إلا إذا لاعن فإنه لا يلحقه نسبه؛ ومنها قرائن قطعية تبلغ في قوة دلالتها درجة اليقين، فلا يلتفت إلى الاحتمالات البعيدة التي ترد عليها؛ ومنها قرائن تستنبط بنوع من الاجتهاد، وهي التي تعتمد على فطنة الفقيه وذكائه مفتيًا كان أو حاكمًا، وبهذا النوع من القرائن يستعان في الفراسة[٢] في أحوال الخصوم، أو المستفتين؛ ومنها قرائن في غاية الضعف بحيث لا تبلغ دلالتها إلا إلى مجرد الاحتمالات البعيدة والتجويزات الضعيفة.

إن الواقع لابد أن تقارنه أمور قد تظهر أحيانًا، وقد تخفى أحيانًا أخرى، والفقيه هو الذي يغوص بنظره لاستخراجها، قال العلامة ابن رحال المعداني (ت: ١١٤٠هـ) في بيان ضرورة مراعاة ما يقترن بالمبيع الذي تبين به العيب من القرائن: «قد أطال الناس الكلام في العيب الخفي وضده، ومن له بصيرة ومن لا . . وملخص كلام الناس على التحقيق بحسب فهمنا: هو أن المشتري للشيء الحاضر إذا غلب الظن أنه اطلع على العيب فلا كلام له، وإلا فله الرد، ولا فرق في سبب ظننا أنه رضي بما ذكر: كان من جهة كون العيب ظاهرًا ظهورًا بينًا لا يخفى على من نظر المبيع وقلبه، أو من جهة بصيرة المشتري بالعيب، أو من طول المدة التي باشر فيها المبيع.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب للعاهر الحجر (٨/ ٣٣٦)، ومسلم في كتاب الرضاع في «صحيحه» (٢/ ١٠٨٠).

(٢) انظر: «الطرق الحكمية» لابن القيم (ص٣) فما بعدها، و«تبصرة الحكام» لابن فرحون (٢/ ١٠١).

ويُراعى تدين المشتـري وخيانتـه، وتبلده وفطانته، وتقليبـه تقليبًا تامًا وغـير تام، ووقتًا دون وقت؛ فإن بعض الأوقات تظهر فيه العيوب ظهوراً تامًا، وتخفى بعض الأوقات، وغير ذلك كقوة الضوء وضعفه، وتسيير الدابة وعدمه، والحمل عليها وعدمه.

وهي أمـور كثـيرة لا تكاد تنحـصر، ومـعيـارها غلبـة الظن أنه اطلع على العيب، وكلام الناس دال على هذا، ومن ارتاب فالعرب بالباب . . .

ولابد من قـرائن الأحوال في هذا كله، والنظر لقـرائن كل نازلة نازلة، إذ كل نازلة لها قرائن تحف بهـا، كما في المعيار، وفي المختـصر وإن قامت قرينة فعليهـا؛ وهذا بحر لا ساحل له، ولكن من له عقل يخـوضه ويسلم إن أعانه الله تعالى وأخلص عمله له تعالى. ألا ترى إلى رجل ليس له إلا ما يشتري به حماراً باعتبار ظاهر حاله، وهو عارف بأحوال الدواب ـ إذ هو يخدم عليها ـ، واجتهد في تقليب حمار حين اشتـراه، وشاور غيره من العارفين، وبيته عنده، وركبـه واستـخدمـه، وعلفـه ثلاث ليال مـثلاً، وهو له فطانة فـي هذا الأمر، وتكرر شراؤه للحمير منذ أزمنة: يبيع حـماراً ويشتري غيره، أو يموت له الأول فيشتري غيره.

ثم وجد العيب فيه بعدها، ثم قام وادعى عدم رؤيته لذلك العيب، وهو قد يظهر عند التقليب التام، ويخفى عند غير التام، وذلك بياض بعينه مثلاً؛ فإنه لا رد هنا بذلك لأن القرائن دلت على كذبه، وأنه في الغالب رآه.

ولو كان رجل له أموال، واشترى هذا الحمـار، ومعه بلادة، ولم يبيته، ولا شاور ولا ركب، وإنما دفعه يرعى مع دوابه بعد تقليبه على ما تقتضيه حاله، فإن أمر هذا بالعكس لما تقدم.

وهكذا يجب على القاضي النظر لهذه الأمور؛ والقاضي اليوم يُؤتى برقعة فيها شهادة رجلين يسميان بيطرين فيقولان هو عيب يخفى عند التقليب، ويحكم بذلك بلا تردد ولا بحث في كونهما يعرفان بضمن ما أشرنا إليه من المحصل أم لا، وهذا تفويت أموال لا تحصى، فإنا لله وإنا إليه راجعون ما كان القضاة هكذا، ومن وقف على أحكام ابن سهل، والوثائق المجموعة لابن فتوح، والمتيطية، وغيرها ظهر له احتياط القضاة في هذه الأمور، مع قلة دين البياطرة . . .

فَكُلُّ حَادِثٍ مِنَ النَّوازِلْ ❊ تَحُفُّهُ قَرِينَةٌ يَا عَاقِلْ
أَوْ عَدَدٌ مِنْهَا وَفَهْمُهَا يَجِبْ ❊ عَلَى القُضَاة قَبْلَ حُكْمٍ قَدْ طُلِبْ»[1]

إن هذا النص النفيس تضمن فوائد عظيمة منها:

١ ـ تقرير أن كل نازلة وواقعة لها قرائن تحف بها، دل عليه قوله: « . . . إذ كل نازلة لها قرائن تحف بها»، وكذلك قوله:

«فَكُلُّ حَادِثٍ مِنَ النَّوازِلْ ❊ تَحُفُّهُ قَرِينَةٌ يَا عَاقِلْ
أَوْ عَدَدٌ مِنْهَا وَفَهْمُهَا يَجِبْ ❊ عَلَى القُضَاة قَبْلَ حُكْمٍ قَدْ طُلِبْ»

٢ ـ المعيار في إدراك القرائن غلبة الظن[2]، فلا يشترط القطع، نعم إن تيسر القطع واليقين كان أولى وأحرى، وقد دل على الاكتفاء بالظن الغالب قوله عند تعداده للقرائن التي تُمكِّن من معرفة العيب في المبيع: « . . وهي أمور كثيرة لا تكاد تنحصر، ومعيارها غلبة الظن أنه اطلع على العيب».

---

(١) «حاشية ابن رحال على شرح ميارة على تحفة ابن عاصم» (١/ ٤٩٧-٤٩٨).

(٢) انظر «النظام القضائي في الفقه الإسلامي» لمحمد رأفت عثمان (ص٤٤٨)، مبحث: أقسام القرينة من حيث دلالتها.

٣- مراعاة القرائن يحتـاج إلى فطنة وذكاء، دل عليه قوله: « . . وهذا بحر لا ساحل له، ولكن من له عقل يخوضـه ويسلم إن أعانه الله وتعالى، وأخلص عمله له تعـالى». وشبيه به ما مـر من قول العلامة ابن القـيم: «فالحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهه في كليات الأحكام أضاع حقوقًا كثيرة على أصحابها . . ».

٤- إرشاد القضاة إلى ضرورة الاحتيـاط عند النظر في الوقائع وعدم الاكتفاء بظواهر الأمور، بل لابد من معرفة حقـيقة الواقع من خلال القرائن والأمارات، دل عليه قولـه: «وهكذا يجب على القاضي النظر لهذه الأمور؛ والقـاضي اليوم يُؤتى برقعة فـيها شهادة رجلين يسـميان بيطرين فيقـولان: هو عيب يخفى عند التقليب، ويحكم بذلك بلا تردد ولا بحث في كـونهما يعرفان بضـمن ما أشرنا إليه من المحصل أم لا . . ».

فأنت ترى أن الظاهر خفـاء العيب في المبيع عند التقليـب بشهادة بيطريين، لكن هذا الظاهر مُـعارَض بقرائن كـثيرة، وقـد مثل لها بمثـال أوضح من خلاله تعددها، فجعل المبيع حمارًا به عـيب يخفى عند التقليب، فلننظر إلى ما يحتف شراء هذا الحمار من القرائن:

١ ـ ليس للمشتـري إلا ذلك المال الذي اشترى به الحمار، وهذه قـرينة يُستدل بها على اسـتيثاقـه عند الشراء، كمـا جرت العادة فـيمن لا يملك إلا ثمن المبـيع فإنه لـقلة ذات يده، ولعدم مـا يعـتاض به عنـد حصـول الغبن في شرائه، يتثبت أشد التثبت.

٢ ـ معرفته بـأحوال الدواب، هذه المعرفة التي استفادها من الخدمـة عليها، فإن هذه القرينة تجعل وقوع الغرر في حقه بعيدًا.

٣ ـ اجتهاده في تقليبه، وهذه قرينة أخرى يبعد معها أن لا يتفطن إلى العيب، خاصة إذا ضمت مع ما قبلها من المعرفة بالدواب، وشدة الحرص على عدم الاستهتار بإضاعة المال.

٤ ـ مشاورة العارفين، وخاصة أن المستشار مؤتمن، وذلك يقتضي منه أداء الأمانة ببذل معرفته كما جرت به العادة.

٥ ـ تبييته عنده، ولا يمكن في العادة أن يبيته عنده إلا وهو يقلبه، ويتفحصه كما جرت به العادة في المبيعات.

٦ ـ ركوبه عليه.

٧ ـ استخدامه، والاستخدام أعم من الركوب، وكلاهما نوع من التجريب للحمار يمكن من معرفة صلاحيته أم عدمها.

٨ ـ علفه ثلاث ليال، ولا ريب أن علف الحمار مما يكتشف به وجود أنواع من العيب، أو سلامته منها.

٩ ـ فطانة المشتري في شراء الحمير، هذه الفطانة التي قد تكون ناشئة عن ذكاء، ويشهد لذلك ما ذكر في مقابله من المشتري الذي معه بلادة، فتكون هذه القرينة مستقلة عن التي بعدها.

١٠ ـ القرينة العاشرة: تكرر شرائه للحمير منذ أزمنة.

فهذه قرائن عشرة دلت على كذبه فيما ادعاه من عدم اطلاعه على العيب، ولقد كان النظر في هذه القرائن من خلال جهات:

اولاها ـ نفس المبيع، هل العيب فيه مما يظهر عند التقليب أم لا؟

ثانيها ـ جهة المشتري، وذلك بمعرفة حاله: من تدينه أو خيانته، وتبلده أو فطانته.

ثالثها ـ طول المدة التي باشر فيها المبيع، بحيث يتـمكن من تقليبه تقليبًا تامًا أو غير تام، وذلك باختباره هل يصلح لما اشتري له أم لا؟ إن القرائن قد تختلف بحسب اختلاف متـعلقها، فليست كل الوقائع متمـاثلة، ولذا يختلف ما يحتف بها من القرائن والأمارات، نعم بعض القرائن تتكرر في أكثر الوقائع وأغلبها.

إن الناس يدركـون الواقع، ولكن هل إدراكهم هذا تراعى فـيه هذه القـرائن التي تحتف بذلك الواقع؟

لاشك أن الجواب عن هذا السـؤال يتوقف على معرفة أن هذه الـقرائن منها ما يكون بجريان العادة في أمثاله[1] ـ وبحث ذلك له موطن آخر ـ والمتوقف على ما يحتـاج إلى تعلم ونظر، يحتاج إلى تعلم ونظر، وكلنا يعلم علمًـا قطعيًا دل عليه الحس أن العامة عن هذه المعرفة بمعزل، فمن أين للعامي إدراك (فقه الواقع) وهو يجهل الطريق الموصلة إليه؟ وهل يُعـقل معرفة الشيء دون معرفـة مقدماته الموصلة إليه؟

ومن طرق وكيـفيات الوصـول إلى (فقه الواقع) ومـعرفته، مـعرفة قـواعد الشريعـة التي تبحث في كتب (القـواعد الفقهـية)، وكتب (الأشـباه والنظائر)، يقول الحافظ السيـوطي (ت:٩١١هـ) مبينًا أنها مما يتوصل به إلى مـعرفة الوقائع التي لا تتناهى على مـر العصـور: «اعلم أن فن الأشبـاه والنظائر فن عظيم، به

(١) انظر «النظام القضائي في الفقه الإسلامي» (ص٤٤٨)، و«بغية التمام في تحقيق ودراسة مسعفة الحكام» للدكتور صالح بن عبد الكريم الزيد (١/ ٣١٥).

يطلع على حقائق الفقه ومداركه، ومأخذه وأسراره، ويتميز في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مر الزمان.

ولهذا قال بعض أصحابنا: الفقه معرفة النظائر»[١].

إن النظر في الواقع من خلال القواعد الفقهية، يكون بقصد إدراج جزئيات الواقع تحت كليات الشريعة، يقول إمام الحرمين الجويني مبينًا كيفية استرسال أحكام الله على الوقائع من خلال كليات الشريعة وقواعدها: «فلو قال قائل: ما يتوقع وقوعه من الوقائع لا نهاية له، ومآخذ الأحكام متناهية، فكيف يشتمل ما يتناهى على ما لا يتناهى؟ وهذا إعضال لا يبوء بحمله إلا موفق ريان من علوم الشريعة.

فنقول: للشرع مبنى بديع، وأُسٌّ هو منشأ كل تفصيل وتفريع، وهو معتمد المفتي في الهداية الكلية والدراية، وهو المشير إلى استرسال أحكام الله على الوقائع مع نفي النهاية.

ونحن نوضح ذلك بضرب أمثال، ثم نستصحب استعمال هذه القاعدة الشريفة في تفاصيل الأغراض من هذه المرتبة، والله المستعان في كل حين وأوان، فنقول: قد حكم الشارع بتنجيس أعيان، ومعنى النجاسة التعبد باجتناب ما نجسه الشرع في بعض العبادات على تفاصيل يعرفها حملة الشريعة في الحالات، ثم ما يحكم الشرع بنجاسته ينحصر نصًا واستنباطًا، وما لا يحكم الشرع بنجاسته لا

---

(١) «الأشباه والنظائر» للسيوطي (ص٣١).

نهاية له في ضبطنا، فسبيل المجتهد أن يطلب ما يسأل عن نجاسته وطهارته من القسم المنحصر، فإذا لم يجده منصوصًا فيه، ولا ملتحقًا به بالمسلك المضبوط المعروف عند أهله، ألحقه بمقابل القسم ومناقضه، وحكم بطهارته.

فاستبان أنه لا يتصور والحالة هذه خلوُّ واقعة في النجاسة والطهارة عن حكم الله تعالى فيها.

ثم هذا المسلك يطَّرد في جميع قواعد الشريعة، ومنه ينبسط حكم الله تعالى على ما لا نهاية له.

وهذا سر في قضايا التكاليف لا يوازيه مطلوب من هذا الفن علوًا وشرفًا . .»[1].

لقد تضمن هذا النص النفيس فوائد عظيمة أجملها فيما يأتي:

١ - تقرير ما بني عليه اعتقاد بعض العلماء من خلو وقائع عن حكم الله، وذلك ببيان أن مآخذ الأحكام محصورة بانقطاع الوحي، بخلاف الوقائع فإنها غير محصورة لأنها تحدث زمنًا بعد زمن، وحيث إن الأمر كذلك فإنه يستحيل رد ما لا يتناهى إلى ما يتناهى، وقد ذكر مثل هذا التقرير في كتابه (البرهان) فقال: «وأما القول في خلو الواقعة من حكم الله تعالى:

فقد اضطرب الأصوليون في جواز ذلك. فصار القاضي إلى جواز ذلك، وترقى عنه إلى وقوعه، فقطع به، وقال: لابد أن يقع ذلك، فإن مآخذ الأحكام محصورة مضبوطة من الكتاب والسنة والإجماع، والوقائع لا تنضبط ولا تتناهى، ويستحيل أن يرد ما لا يتناهى إلى ما يتناهى»[1].

---

(١) «غياث الأمم في التياث الظلم» المشهور بالغياثي للجويني (ص٤٣٢-٤٣٤).
(٢) «البرهان» للجويني (٢/ ٨٨٢).

٢ـ رد الشبهة التي بُني عليها اعتقاد خلو وقائع عن حكم الله ، وذلك ببيان أن للشرع أُسًّا يبني عليه الفقيه كل تفصيل يسترسل بواسطته مع الوقائع رغم أنها لا تتناهى، نعم خلو الواقعة عن الحكم ممكن عقلاً، لكن الحديث عن الوقوع، فإنه لم يقع أن خلت واقعة عن حكم الله، يشهد لذلك هجوم العلماء على الوقائع كلها رغم كثرتها، وفرق بين الإمكان العقلي والإمكان العادي والواقعي، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: «أما جواز خلو الواقعة عن الحكم، فلا ينكره عقل، وأما وقوعه فأنكر ذلك فإن الأمم الماضين المنقرضين كانوا يتصدون للفتوى، مع كثرة ما أُلقي إليهم وتفننها، وكانوا يهجمون على الجواب فيها هجوم من لا يرى للأجوبة حصراً ومنتهى.

ولو كان يجوز خلو بعض الوقائع عن حكم الله، لاتفق وقوع واقعة خلت عن حكم الله وبدت، فإذا لم يتفق دل على أنهم ما اعتقدوا جواز خلو الواقعة عن حكم الله»[1].

٣ـ قرر ذلك المبنى البديع الذي هو أس الشريعة ببيان أن قواعد الشريعة مترددة بين طرفين يتقابلان، أحدهما محصور يسهل ضبطه، والآخر غير محصور يندرج تحته ما لا ينضبط تحت القسم الأول المحصور، وقد قرر نفس هذا المعنى أيضًا في كتابه (البرهان) بقوله: «.. من تأمل قواعد الشريعة وجدها مترددة بين طرفين أحدهما محصور، والآخر غير محصور، فالنجاسة محصورة، والطهارة لا حصر فيها، والتحريم محصور، والإباحة لا حصر لها.

---

(١) «البرهان» (٢/ ٨٨٢-٨٨٣).

فالواقعة إذا ترددت من الطرفين ووجدت في شق الحصر فذلك، وإلا حُكم فيها بحكم الشق الآخر الذي أعفي الحصر عنه»[١].

ووجه استعمال هذا التقابل بين طرفي قواعد الشريعة المحصور وغير المحصور في الاسترسال مع كل ما يقع، يتضح ببيان المثال الذي ضربه، فنحن إذا حدثت واقعة متعلقة بعين من الأعيان يراد معرفة كونها نجسة أم طاهرة، لكي ينزل عليها ما يناسبها من الحكم الشرعي، فإننا ننطلق من قاعدة (الأصل في الأشياء الطهارة) هذه القاعدة التي دل عليها استقراء الشريعة، فنجدها مترددة بين طرفين متقابلين:

(أ) **الطرف الأول** - طرف الأصل وهو الطهارة، وهذا الطرف غير محصور.

(ب) **الطرف الثاني** - طرف مدلول الناقل عن الأصل وهو النجاسة، وهو محصور.

بعد استحضار قاعدة (الأصل في الأشياء الطهارة) إلا إذا دل دليل على النجاسة ننظر هل هناك ما يدل على نجاسة هذه العين الحادثة نصًا أو استنباطًا، لأن جهة النجاسة محصورة يسهل النظر فيها، فإذا لم يقم عندنا دليل على نجاسة تلك العين فإننا نحكم لها بحكم الطرف غير المحصور، وندرجها تحته، إبقاء لها على الأصل ألا وهو الطهارة، ولا يمكن لتلك الواقعة أن تخرج عن أحد ذينك الطرفين.

وأما إذا أردنا أن نحكم على تلك العين الواقعة أو غيرها بحكم الحل أو الحرمة، فإننا ننطلق من قاعدة (الأصل في الأشياء الإباحة) فنجدها مترددة بين طرفين متقابلين:

(١) المصدر السابق (٢/ ٨٨٣).

(أ) **الطرف الأول** ـ طرف الأصل وهو الحل والإباحة، وهذا الطرف غير محصور توسعة على الناس.

(ب) **الطرف الثاني** ـ طرف مدلول الناقل عن الأصل وهو التحريم، وهو محصور رفعًا للحرج عنهم في تضييق دائرة المحرمات.

ثم إننا بعد استحضار قاعدة (الأصل في الأشياء الإباحة)[1] إلا إذا دل دليل على التحريم، ننظر هل يوجد ما يدل على تحريم هذه العين الحادثة نصًا أو استنباطًا، ذلك لأن جهة التحريم محصورة يسهل النظر فيها، قال الله ـ جلَّ وعلا ـ: ﴿ **وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ** . . ﴾ (الأنعام: ١١٩)، فإذا لم يقم عندنا دليل تحريم تلك العين فإننا نحكم لها بحكم الطرف الآخر غير المحصور، وندرجها تحته، إبقاء لها على الأصل الذي هو الإباحة، قال العلامة عبد الرحمن بن سعدي (ت: ١٣٧٦هـ) في تفسير الآية السابقة: «ودلت الآية الكريمة، على أن الأصل في الأشياء والأطعمة الإباحة. وأنه إذا لم يرد الشرع بتحريم شيء منها، فإنه باق على الإباحة.

فما سكت عنه فهو حلال، لأن الحرام قد فصله الله، فما لم يفصله الله فليس بحرام . .»[2]، فأنت ترى أن تلك العين الواقعة لا يمكن أن تخرج عن أحد الطرفين السابقين.

إن هذا المسلك كما قال المؤلف: «يطرد في جميع قواعد الشريعة، ومنه ينبسط حكم الله تعالى على ما لا نهاية له»، والسر في ذلك هو ما قرره في (البرهان) بقوله الآنف الذكر: «من تأول قواعد الشريعة وجدها مترددة بين طرفين أحدهما محصور، والآخر غير محصور.

---

(١) انظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي (ص١٣٣).

(٢) «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان» (١/ ٦٣).

فالواقعة إذا ترددت من الطرفين، ووجـدت في شق الحصر فذاك، وإلا حُكم فيها بحكم الشق الآخر الذي أعفي من الحصر».

إن طرق استفادة (فقه الواقع) كثيرة، وليس المقصودُ استيفاءَها جميعًا في هذا الموضع، وإنما المقصود هنا بيان معنى قولي في التعريف (كيفية استفادتها)، وذلك يحصل بضرب مثال أو مثالين، لا حصر الطرق كلها.

إن الغـاية من هذا المبـحث هو بيـان أن (فـقـه الواقع) له طرق تمثل آليـات للوصول إلى معرفته، وأنه بدون معرفة هذه الطرق لا يمكن تحصيل (فقه الواقع)، وحيث إن الأمر كذلك فلابد لمن يريد أن يفقه الواقع من معرفتها، ضرورة توقف معرفة الشيء على مـعرفة طرقه الموصلة إليه، وإلا كانت معرفتـه بالواقع متفاوتة بحسب تفاوت مـقدار ما حصله من العلم الذي يمكنه من حسن تصـور ما يدركه من الواقع، وبحـسب تفاوت مـقدار مـا حصله من العلم الذي يمكنه من حـسن تصـور ما يدركـه من الواقع، وبحسـب تفاوت أفـراد الواقع من حيث دقـتهـا، وطبيعة متـعلقاتها، والمقصود من إدراكها، قال العـلامة صديق حسن خان: «كل من يحكم على شيء فإنما يحكم عليـه بما يناسب الصورة الحاصلة منه في ذهنه، فمُسـقطُ إشارَته في الحقيـقة صاحبُ تلك الصورة، والفـرق بين صاحب الصورة وبين مأخذها والمقصود بها واضح.

والصورة لا تخالف صـاحبها أبدًا، فليس من هذه الجهـة كذب أصلاً، وكلٌّ إنما يحكي الحقـيقة الحاضرة عنده المتـجلية عليه، ولكن يجب أن لا يقـتصر على هذا حتى يُفرق بين الحق والباطل ليظهر الهدى والضلال»[1].

---

(١) «أبجد العلوم» (١/ ٣٩٥).

لقد تضمن هذا النص بيان أن الحكم على أي شيء شيء يستلزم وجود حاكم على ذلك الشيء، وصورة حاصلة عن ذلك الشيء في الذهن، ومأخذ صورة ذلك الشيء، والمقصود بصورة ذلك الشيء؛ وحيث إن الواقع جزء من ذلك الشيء الذي يحكم عليه فإن الحكم على الواقع يستلزم وجود المُدرِك للواقع والحاكم عليه، والصورة الحاصلة عن الواقع في ذهن المُدرِك والحاكم، ومأخذ الصورة الحاصلة عن الواقع، والمقصود بالصورة الحاصلة عن الواقع.

ويشهد لهذا الاستنتاج أن العلامة صديق حسن خان ذكر هذا النص ضمن (فصل في ماهية التطبيق)[1] والذي عرفه بقوله: «.. هو عبارة عن معرفة قدر انطباق كل مذهب مع الواقع، وقدر انحرافه عنه، ومعرفة أسباب الانحراف، بحيث يتفطن له من كلامه وأصوله وفروعه حتى يطمئن القلب ويزول الريب»[2].

إذا نظرنا إلى المدرِك للواقع والحاكم عليه فإننا نجده يختلف بحسب ما عنده من كثرة العلم أو قلته أو انعدامه، وبحسب جودة الفهم أو توسطه أو بلادته، وبحسب سعة الملاحظة ودقتها أو ضيقها أو سطحيتها، فالناس يتفاوتون تفاوتًا عظيمًا فيما ينطبع في أذهانهم من الواقع، استيعابًا لجزئياته، والتفاتًا لأدق تفاصيله، فقد ينطبع في ذهن جزئية أو جزئيتان، وفي ذهن آخر عشرات الجزئيات، وقد تتدخل ذاتية المُدرِك والحاكم بدخول عناصر جديدة على الواقع الموضوعي، لأن الإدراك للواقع يتبع ما عند صاحبه أحيانًا من معارف مسبقة عن ذلك الواقع المُدرَك، وقد يكون ما عنده من المعارف غير مطابق، ولهذا لابد من صرامة وحياد للفصل بين الذاتي والموضوعي.

---

(١) المصدر السابق (١/ ٣٩٤).

(٢) المصدر السابق (١/ ٣٩٤).

أمـا إذا نظرنا إلى الصورة عن الواقع فـي ذهن المُدرِك فإنهـا تابعة لطبـيعـة صاحبها الذي مر بيان تفاوت مستـواه علمًا وفهمًا وملاحظةً، ولهذا قال العلامة صديق حـسن خان في نصه السـابق: «.. والصورة لا تخـالف صاحبـها أبدًا، فليس من هذه الجهة كَذِبٌ أصلاً، وكلٌّ إنما يحكي الحقيقة الحاضرة عنده المتجلية عليه»[1]. والسر في أن الصـورة الحاصلة عن الواقع لا تخالف صاحـبها المُدرِك كونها تابعة له كما مر تقريره.

وأما إذا نظرنا إلى مأخـذ الصورة الحاصلة عن الواقع فإنها ليسـت محصورة في جنـس واحــد، بل هي أجناس، وتحـت كل جنس أنواع، وتحـت كل نوع أفراد، ذلكَ أن مـأخذ الصورة الحاصلة عن الواقع مـتعدد كتـعدد أصله ألا وهو مأخـذ مطلق الإدراك ومُدرك أصل المعرفـة، وهذه المآخذ والمدارك والطرق يُمكن إجمـالها في ثلاثة أجناس: الحس، والـعقل، والمركب من الحس والعـقل، قال شيخ الإسلام ابن تيـمية: «وطرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل، والمـركب منهما كالخـبر»[2]، ومثله قـول العلامة ابن القـيم: «إن طرق العلم: الحس، والعقل، والمركب منهما، **فالمعلومات ثلاثة اقسام:**

احدها ـ ما يعلم بالعقل، **والثاني:** ما يعلم بالسمع، **والثالث:** ما يعلم بالعقل والسمع. وكل منها ينقسم إلى ضروري ونظري، وإلى معلوم ومظنون وموهوم، فليس كل ما يحـكُم به العقل علمًا، بل قـد يكون ظنًا وقد يكون وهمًـا كاذبًا، كما أن ما يُدركه السمع والبصر كذلك»[3].

---

(١) تقـدم.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٧٨).

(٣) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» لابن القيم (٣/ ٨٧٠).

إن أجناس مآخذ الإدراك إذًا ثلاثة، وتحت هذه الثلاثة أنواعٌ، فتحت الحس أنواع، وتحت العقل أنواع، وتحت المركب منهما أنواع، وقد أحسن جمعها نظمًا العلامة ابن عاصم (ت: ٨٢٩هـ) في نظمه الأصولي المسمى (مرتقى الوصول إلى معرفة علم الأصول):

وادْعُ مُفيدَ العلْم بالدليل ▫▪▫ وذاك أَقْسامٌ لدى التَّفْصيل
دليلُ حسٍّ ودليلٌ عقْلي ▫▪▫ أو منهُما مُركَّبٌ ونقْلي
فالحسُّ في الرؤية والسَّمْع وفي ▫▪▫ ذوْقٍ وشمٍّ ثُمَّ لمسٍ اقْتُفِي
وقُسِّم العَقْلي للضَّروري ▫▪▫ ومُسْتَفادٍ بَعْدُ في الأمور
وذا الدَّليلُ في الأُصول لاَ يَقَعْ ▫▪▫ مُعْتَمَداً أصْلاً ولَكِنْ مُتَّبعْ
وعلْمنا بمثْلِ حُزنٍ وفَرَحْ ▫▪▫ إلْحاقُه بما مَضى قَد اتَّضحْ
والحدسُ والتجريبُ مِنْ مُرَكَّبِ ▫▪▫ ومَعْهُمَا تواتراً لَهُ انْسُبِ
ومِثلُها قَرائِنُ الأحْوالِ ▫▪▫ لابْنِ الجُوَيْنِي ولِلْغَزالِي
والنَّقْلُ في الإجْماع والكتابِ مَعْ ▫▪▫ تَواتُرِ السُّنَّة كُلٌّ مَتَّبَعْ ..[(١)]

إن هذه المآخذ والطرق هي نفسها مآخذ إدراك الواقع، وعند التأمل فيها نجد أنها ليست على مرتبة واحدة من القوة والاتساع، بل إن بعضها أوسع من

---

(١) «نيل السول على مرتقى الوصول» لمحمد يحيى الولاتي (ص١٧-١٨)، وهذا الذي نظمه هو الذي جرى عليه عمل أهل العلم، فقد ذكر الدليل النقلي أيضًا مع دليل الحس ودليل العقل والمركب منهما، ذلك لأن أصل علم المؤمن العلم بالله وبما أنزل وعنه تتشعب علومه، قال شيخ الإسلام في مجموع فتاواه (١/ ١٥-١٦): «فأصل علمهم وعملهم: هو العلم بالله، والعمل لله . . ثم من العلم به تتشعب أنواع العلوم، ومن عبادته وقصده تتشعب وجوه المقاصد الصالحة»، وأما من لم يذكر الدليل النقلي عند الإجمال فلأنه عند التفصيل يجعله مما يعلم بالخبر المركب من الحس والعقل، ولا ريب أنه أصل الأدلة عند المسلم.

بعض، وبعضهـا أقوى وأتم وأكمل من بعض، فما يعلم من الخـبر أعم وأشمل وأوسع مما يعلم بالحس، وما يعلم بالحس والعيـان أتم وأكمل وأقوى، وفي ذلك يقول العلامة ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ: «إن المعلومات الغائبة التي لا تدرك إلا بالخبـر أضعاف أضـعاف المعلومـات التي تدرك بالحس والعقل، بل لا نسـبة بينهما بوجه من الوجوه. ولهذا كان إدراك السمع أعم وأشمل من إدراك البصر، فإنه يدرك الأمور المعدومة والموجـودة، والحاضرة والغائبة، والعلوم التي لا تُدرك بالحس، وهذه حجة مَنْ فَضَّل السمع على البـصر من النظار وغيرهم؛ وخالفهم آخرون فـرجحوا البـصر على السـمع لقوة إدراكه وجـزمه بما يدركـه وبعده من الغلط، وبين الفريقين مباحثات يطول ذكـرها، قد ذكرها ابن قتيبـة وأبو المعـالي الجويني وغيرهما.

وفصل النزاع بينهما أن ما يُدرك بالسمع أعم وأشمل، وما يُدرك بالبصر أتم وأكمل، فهذا له القوة والتمام، وذاك له العموم والإحاطة.

والمقصود أن الأمور الغائبة عن الحس نسبة المحسوس إليها كقطر في بحر ولا سبيل إلى العلم بها إلا بخبر الصادق»[1].

إن المتأمل في أفراد الواقع يجد أغلبهـا لا سبيل إلى معرفتـه إلا عن طريق الخبر، ونسبة ما يُعلم من الواقع عن طريق الحس إلى ما يعلم بالخبر كقطرة في بحر، وأنت ترى كيـف صارت صناعة الأخبار رائجـة السوق متسـعة المجال، لكنها رغم ذلك لا تخـرج عن ذلك المُدرك الكلي الذي قرر أهل العلم مـراتبه وشروط كل مرتبة من تـلك المراتب، فما كل خبر يقبل عند فـقيه الواقع؛ وقد

(١) «الصواعق المرسلة» (٣/ ٨٧٣-٨٧٤).

يُعتقد أن بعض طرق معرفة الواقع المعاصرة لا يدخل تحت الأجناس السابق ذكرها، أو تدخل تحت ما يكون أقوى وأدق، بعد أن كان قديمًا داخلاً تحت ما هو أوسع وأشمل كالوقائع التي تنقل بواسطة الصورة المرئية، والتي تبثها المحطات الفضائية للأخبار، فإن تلك الوقائع بحسب الرؤية الظاهرة مركبة مما يدرك بالحس والخبر، ذلك لأنك ترى الوقائع تنقل نقلاً حيًا مباشرًا ـ كما يقال ـ أو غير مباشر، غير أن المتأمل الدقيق يفضي بصاحبه إلى الاحتراز من ذلك الانطباع السطحي، وذلك باستحضار أن النقل للواقع من خلال الصورة تدخله صناعة متطورة تكثف الصورة بمجموعة من المؤثرات تُصَيِّرُ ذلك المحسوس أقرب إلى الصناعة منه إلى الواقع المحسوس، بحيث يجد المتأمل في نفسه ضرورة التفريق بين هذا المحسوس المنقول الذي تدخلت فيه الصناعة، وبين المحسوس الذي يباشره الإنسان بحواسه، يقول أحد الباحثين: «التلفزيون لا يملأ علينا دنيانا فقط من خلال نقل الواقع الحي مباشرة أو غير مباشرة، بل هو بصدد صناعة دنيا الأجيال الطالعة من خلال الواقع المخلَّق: الواقع المصنوع حاسوبيًا، هذا الواقع الذي يمكن مزجه بدرجات متفاوتة مع الواقع الطبيعي، يتعذر حتى على الأكثر فطنة تمييزه . .

هذا الواقع المخلق وإمكانات مزجه تكنولوجيًا مع الواقع الفعلي يخلق حقًا عالمًا جديدًا كليًا من ثقافة الصورة. عالم له قوة تأثيره التي يمكن إطلاق تسمية (البلاغة الإلكترونية) عليها.

البلاغة الإلكترونية تأتي كي تعزز وتضاعف بلاغة الصورة المرئية التقليدية، والتي أصبح معروفًا مدى استخدامها في الإعلام: مؤثرات الصوت المجسم،

والألوان المبهـرة، وتقنيات التـكثيف والتركـيز، والتكبـير والتـصغـير، والدمج والفرز، والإنزال، والمزج، والتـسلسل، إلى ما هناك من تقنيـات إخراج. وهي تتوسل كل مبـادئ التأثير الحديثـة في علوم نفس الحواس، والاستقـبال الحسي، والإدراك.

هذه البلاغة لا يمكن المشاهد إلا الاستسلام لمتـعها العديدة، وبالتالي تأثيرها الصريح منه والخفي، والمباشر والمداور، الآتي واللاحق، حيث أصبح معروفًا في علوم الإدراك أن مقدار الوعي بما يدرك من مثيرات لا يشكل سوى نسبة محدودة مما يتم تلقيه. كمـا أن بلاغة الصورة مضافة إلى البلاغة الإلكترونـية وتلقيها من أكثر من حاسة في آن معًا، وتوجهـها إلى أكثر من رغبة ودافع في الوقت نفسه، وقوة نصـوعها وتماسكهـا وانسجامـها كأشكال وسـيناريوهات تجعل عـملية بناء الشبكات العصبية المعـرفية الخاصة باستيعابها وتخزينهـا أقوى بكثير. إضافة إلى كونها لا تتطلب جهدًا عقلانيًا واعيًا ومركزًا.

ومن هنا تتكون شبكات معلومات في الدمـاغ ذات حجم وسرعة لا يقارنان ببطء تكون الشبكات المعـرفية الناتجـة عن النص المكتوب الذي يحتاج إلى جـهد عصبي كبيـر لفك رموزه وتأويله ثم استيعابه. بلاغة الصورة تقـدم مادة مشغولة سلفًا، وجاهزة للاستيعاب.

فكم هي رائعة وعظيمة هذه الإمكانات المعرفية، وكم هو عظيم تأثيرها الذي يفلت جله من التـصفية النـقدية والانتقـاء. وبالتالي كم هي كبـيرة الأخطار إذا تحولت المسألة إلى عملية تلاعب وصناعة موافقة»[1].

---

(١) «حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية» مصطفى حجازي (ص٣١-٣٢)، وانظر: «كتاب المتلاعبون بالعقول» لهربرت شيللر، المنشور ضمن سلسلة عالم المعرفة (١٠٦)، الكويت ١٩٨٦م.

نستنتج أن الواقع المنقول بالصورة قد يكون واقعًا مصنوعًا، واعتبر إذا شئت بما ينقله اليهود من صور واقع الصراع مع الفلسطينيين، كيف يعرضون ما يشاؤون من صوره المنتقاة، بسلخها أولاً عن سياقها التاريخي المتمثل في اغتصاب أرض فلسطين، وتكرار عملية تشريد أهلها، وإبادتهم؛ هذا المسخ للتاريخ في صورة عرض صور حية من الواقع هو الذي نقلهم من معتدين إلى مُعتدى عليهم، وحول الجهاد المشروع إلى إرهاب، مما مكنهم من عملية التلاعب بالغرب، وصناعة موافقتهم لهم على الإمعان في التنكيل بالفلسطينيين كأنه حق مشروع لليهود.

وحيث إن الأمر كما تقرر بيانه فلابد من مراعاة تصنيف مدارك معرفة الواقع، ومراعاة شروط كل مُدرَك منها، ومعرفة مرتبته من حيث ما يفيده من العلم أو الظن أو الوهم، فما كل تلك المآخذ والمدارك والطرق تفيد العلم دائمًا، بل قد تفيد الظن أحيانًا أخرى، والوهم في أكثر الأحيان، ولله در علماء المسلمين ما أدقهم في تنويع مراتب ما يحصل من الإدراك عن طريق تلك المآخذ والطرق، فهذا العلامة ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ لما قرر أن طرق العلم هي الحس، والعقل، والمركب منهما، بين أن كل طريق منها ينقسم إلى معلوم ومظنون وموهوم، والمعلوم إما أن يكون معلومًا علمًا ضروريًا أو نظريًا، فقد مر قوله ـ رحمه الله ـ: «وكل منهما ينقسم إلى ضروري ونظري، وإلى معلوم ومظنون وموهوم، فليس كل ما يحكم به العقل علمًا، بل قد يكون ظنًا، وقد يكون وهمًا كاذبًا، كما أن ما يُدركه السمع والبصر كذلك»[1].

(١) تقدم.

إن هذا الكلام النفيس يتضمن تقرير أن ما يُدرك بالعقل قد يكون معلومًا إما بالضرورة أو النظر، وقد يكون مظنونًا لا يصل إلى مرتبة العلم لاحتمال وجود ضد مرجوح، وقد يكون مجرد وهم كاذب. وقد يتساءل البعض عن أصل إدخال العقل في طرق معرفة الواقع فضلاً عما يفيده العقل من مراتب الإدراك، فيقال في الجواب عن ذلك بأن (فقه الواقع) لا يقتصر فقط على إدراك الجزئيات المعينة المشخصة وإنما يتضمن أيضًا إدراك الكليات، بل إن معرفة الكليات هي التي تعرف بواسطتها الجزئيات معرفة شرعية يصلح أن يطلق عليها اسم (فقه الواقع)، ذلك أن أفراد الواقع وجزئياته غير منحصرة، ولما كان الأمر كذلك كان الاعتناء بمعرفة الكليات أولى لأن منها تعلم أحكام الجزئيات، وقد بدأ الاعتناء بالقوانين العامة التي تحكم الجزئيات، وتعين على فهمها حتى عند هؤلاء الذين تضخم في حسهم (فقه الواقع) من غير وضوح لمعناه وأسسه عندهم ـ كما يصرحون هم أنفسهم بذلك[1] ـ يقول أحدهم: «قلنا إن فقه

---

(١) قال صاحب كتاب «فقه الواقع أصول وضوابط» (ص٤٥): «ولعل غياب الدراسات والكتابات الخاصة في الموضوع هو الذي يجعل هذا الفقه غامضًا في الأذهان، وتعريفاته عائمة وغير دقيقة»، ومما يؤكد أن هذا الكلام يشمله أيضًا أنه لما أراد أن يعرف (فقه الواقع) باعتباره مركبًا إضافيًا لم يمر بالمراحل العلمية التي يقتضيها النظر والتأليف العلميين، فعرف الفقه من حيث اللغة فقط دون الاصطلاح، وبحث عن معنى كلمة (الواقع) في كتب اللغة وقرر أنه لم يجده، قال في (ص٤١): «٢ ـ معنى كلمة (الواقع): عدت إلى لسان العرب أبحث عن كلمة (واقع) لكن دون جدوى، وقلت في نفسي: إن الكلمة محدثة، وربما أجد بغيتي في المعجم الوسيط باعتباره يجمع بين الكلمات العربية الأصلية، وبين المفردات المحدثة والدخيلة، فلم أجد سوى كلمة (واقعية)، وهي في الفلسفة: مذهب يلتزم فيه التصوير الأمين لمظاهر الطبيعة والحياة كما هي، وكذلك الآراء والأحداث والظروف والملابسات دون نظر مثالي، أو مذهب أدبي يعتمد على الوقائع، ويُعنى بتصوير أحوال المجتمع». ولي مع هذا الكلام وقفات:

١ ـ أسأل القارئ أن يقول لي بربه كيف يجد معنى كلمة (الواقع) من مراجعه محصورة في (لسان العرب)؟

=

الواقع هو الفـهم العـميق لما تدور عليـه حـياة الناس، ومـا يعـترضـها، ومـا يوجهـها، وهو مرهـون إلى حد بعيـد بالوقوف على اكتـشاف مـا أطلق عليه

= ٢ ـ لما لم يجد الكلمة قال في نفسه إن الكلمة محدثة، فهل العلم حديث نفس وخطراتها؟

٣ ـ عنون لهذا المبحث بقـوله: ٢ ـ معنى كلمة (واقع) فهو يبحث عن مـعنى كلمة واقع، وقال: «عدت إلى لسان العـرب أبحث عن كلمة (واقع) لكن دون جدوى»، فهل يبـحث عن كلمة واقع أم عن معناها، ويؤكد وقوع الاشـتباه بين الأمرين، بل يرجح جانب بحثه عن الكلمة نفـسها لا معناها قوله فيما بعد: «وقلت في نفسي: إن الكلمة محدثة»، فجعل كلمة (واقع) محدثة ويزيد الأمر تأكيدًا تولية وجهـه شطر معجم حديث هو المعجم الوسيط «بـاعتباره يجمع بين الكلمات العـربية الأصلية، وبين المفردات المحدثة» على حد تعبيره، فـآل الأمر إلى نفي كون كلمة (واقع) عربية أصيلة، رغم أن من أبسط قواعـد العلم أن عدم الوجدان ليـس دليلاً على عدم الوجـود؛ ويزيد ما ذكرته عنه تأكـيدًا تغليب كونها مفردة محدثة دخيلة.

٤ ـ أسأل الكاتـب هل المُحْدَث من الكلمـات لا يكون إلا دخيـلاً؟ وأجيب بدلاً عنه لأنه حـصر المحدث في الدخـيل، فأقول قـد يكون المحدث من الكلام دخيـلاً، وقد يكون غيـر دخيل بأن دعت الحاجة إلى الاصطلاح عليه بالمواضعة.

٥ ـ أسأل الباحث؟ هل لفظ الواقع لفظ مهمل أم مستعمل؟ فإن كان مستعملاً، فأسأله ثانية هل معناه الذي ألف كتيبـه من أجله مما تشتد الحاجة إليه أم لا؟ فإن كان جـوابه بالإيجاب، ولا إخاله إلا سيكون كذلك، فقد ذكـر أهمية الواقع، وتوقف فهم الشرع عليه، أسأله ثالثـة هل يعلم «أن المعنى المحتاج إلى اللفظ احتياجًا قويًا يكون له لفظ مفرد خاص به» كما يقول صاحب المراقي في شرحه لقوله:

«وَلَيْسَ للمَعْنى بلا احتياج ٭٭ لفْظٌ كما لشارح المنْهاج» انظر: «نشر البنود» (١٠٨/١).

٦ ـ هل يعتقد الباحث؟ ـ ولا أقول يظن ـ أن لسان الـعرب ـ فضلاً عن كتب اللغة الأخرى التي لم يعرج عليها ـ سـيجد فيها المعنى الاصطلاحي لكلمة (واقع)؟ فـإني لا أظنه كان يبحث عن معناها اللغوي، فإنه موجود في كتب اللغة التي منها اللسان كما قررته في تعريف الواقع لغة.

٧ ـ كان على هـذا الباحث أن يبحث في الـمعاجم الاصطلاحيـة كمـثل «كشاف اصطلاحـات الفنون» للتهانوي، و«دستور العلماء» للأحمد نكري، و«التعريفات» للجرجاني، وغيرها من الكتب المشابهة لما تنقل منه المعاجم الاصطلاحية مادتهـا، وسيجدها مذكورة فيها كـشروح وحواشي التلخيص، و«شرح المواقف» للجرجاني وحواشيه المختلفة، و«شرح المقاصد» للتفتازاني، و«شرح الشمسية» وحواشيها .. الخ.

وأنت ترى أيها القارئ ـ يرحمك الله ـ أنه قفز على كل هذه المراحل في البحث، وارتمى في أحضان الكلمات المحدثة الدخيلة فلم يظفـر ببغيته أيضًا، وإنما ظفر بكلمة (واقعـية) وهي بعيدة عن المعنى الذي يريده، فأضاع كلمته بين القديم والحديث.

الأستاذ عمر عبيد حسنة (قوانين الاجتماع والعمران)، والإحاطة بالشروط والعوامل الفكرية المؤثرة فيها.

من هنا رأينا أن يشمل فقه الواقع:

▪ إدراك التأثيرات البيئية الطبيعية، باعتبارها محددًا أساسيًا وموجهًا رئيسًا لحياة الناس.

▪ فقه الحركة الاجتماعية، على اختلاف أنواعها، باعتبارها الروابط التي تربط بين الناس.

▪ سبر أغوار النفس البشرية، باعتبار الإنسان المحور والأساس في هذا الوجود»[1].

إن تلك القوانين العامة هي من قبيل الكليات التي لا تعرف إلا بواسطة العقل، ذلك لأن الحواس لا تدرك إلا المعين الجزئي، لكنه لتكرر الإحساس به ينتزع العقل منه معنى مشتركًا يُصيِّره بمثابة القانون الذي يحكم ذلك الجزئي المتكرر، وملاحظة هذا التكرر يسميه علماء المسلمين بالتجربة، وهو الذي يمكن من معرفة اطراد الشيء حتى يحكم بأنه قانون أو سنة أو عادة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ: «وأما الاعتقاد الكلي القائم في النفس من أن هذا الجنس يحصل به اللذة، وهذا الجنس يحصل به الألم، فهذا من التجربيات، إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلي. فالقضاء الكلي الذي يقوم بالقلب هو مركب من الحس والعقل، وهو التجربيات. كما في اعتقاد حصول الشبع والري بما يعرف من السموم القاتلة والأسباب الممرضة، وزوال ذلك بالأسباب

---

(١) «فقه الواقع أصول وضوابط» أحمد بوعود، «كتاب الأمة»، (العدد٧٥، المحرم١٤٢١ ـ ص٤٥-٤٦).

المعروفة. وكل هذا من القضايا التجريبية، فالحس به يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي، فقضى قضاء كليًا أن هذا يورث اللذة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلاني.

والحدسيات هي كذلك. فبالحس يعرف أعيانها، ثم يتكرر فتعلم بالعقل القدر المشترك. لكن ذلك التكرر لا يكون بفعل الإنسان، بل هو كما يعرف من الأمور السماوية، مثل أن يرى اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابلته للشمس، فَيَحْدِسُ أن ضوءه مستفاد منها . . .

وبالجملة الأمور العادية، سواء كان سبب العادة إرادة نفسانية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجربيات، أو الحدسيات ـ إن جعلت نوعًا آخر ـ»[1].

والذي ينبغي أن يُعلم هنا أن ما يحكم العقل باطراده من العادات والسنن والقوانين ليست دائمًا قطعية، بل قد تكون أمرًا مظنونًا إذ قد تتخلف تلك العادة فينخرم ذلك الاطراد، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ: «ثم العاديات قد تنتقض»[2]، خاصة ما كان من تلك القوانين بمجال الإنسانية ألصق، وحيث إن الأمر كذلك فإن ما تفيده تلك القوانين في فهم الواقع لا ينبغي أن ينزل منزلة ما تفيده الأدلة القطعية، يقول الدكتور عبد المجيد النجار: «والواقع الإنساني بالعناصر التي حددناها آنفًا، يختلف لا محالة في طبيعته عن الواقع الكوني من حيث السنن والقوانين التي بها يكون انضباط سيرورته. فالواقع الكوني يجري على قانون ثابت، في تحول أوضاعه، وفي تفاعلاته المفضية إلى

---

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٣٨٦-٣٨٧).
(٢) المصدر السابق (ص٣٨٨).

حركة التغير فيه، ولذلك فإن الاجتهاد في فهم حقيقته يثمر المعرفة اليقينية بتلك الحقيقة، لما بنيت عليه من اطراد في سننها، وعلى أساس تلك المعرفة اليقينية يتعامل الإنسان مع الكون في جهوده التي يبذلها في تكييفه لمصلحته، تعاملاً مبنيًا على ذلك الاطراد الذي لا يتخلف.

ولكن الواقع الإنساني ليس منضبطًا كواقع الكون، فالعنصر الروحي في تكوين الإنسان، والإرادة الحرة التي يختص بها، جعلا هذا الواقع يتصف بقدر كبير من الخفاء في العوامل والأسباب، التي تنشأ بها الظواهر والأحداث، كما يتصف بقدر كبير من الخصوصية في التفاعل، كان بها غير واضح في انضباطه واطراده.

وبهذا كله يكتسب الواقع الإنساني صفة من الغموض من جهة، وصفة من عدم الاطراد في السيرورة من جهة أخرى، وهما صفتان يجعلان منه موضوعًا عصيًا عن الفهم اليقيني، مقارنة بالمواضيع الكونية، وقد سجل هذا المعنى أحد الفلاسفة المهتمين بالإنسان وهو ألكسيس كاريل في كتابه الشهير (الإنسان ذلك المجهول).

ويقتضي هذا الوضع لواقع الإنسان أن يكون الاجتهاد في فهمه، واستيعاب حقيقته مبنيًا على أدب خاص، وقواعد تتناسب مع طبيعته، وأن تستخدم فيه وسائل آلية للتحليل والتصنيف والرصد قائمة على أسس علمية، غير متروكة للتلقائية والعفوية»[1].

وحتى لا يُظن بالمؤلف نفيه لوجود قانون ثابت تقوم على أساسه حياة الإنسان، فقد علق على كلامه السابق في أحد هوامشه فقال: «ليست حياة

---

(١) «في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً» (١/١٢٤-١٢٥)، ضمن سلسلة «كتاب الأمة» (العدد ٢٢، المحرم ١٤١٠م).

الإنسان الواقعية خلوا من كل قانون ثابت في سيرورتها، بل هي محكومة ببعض القوانين العامة مثل ما جاء مطردًا في القرآن الكريم من أن انتشار الكفر والفساد مؤذ إلى الهلاك، وما ذكره ابن خلدون من أن فشو الظلم مؤذن بالخراب»[1].

وهذا الذي قرره عبد الحكيم النجار أوضحه شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ إيضاحًا في غاية القوة والنصوع بحيث لا يدع مجالاً لزيادة، قال ـ رحمه الله تعالى ـ: «ولكن العادة التي لا تنتقض بحال ما أخبر الله أنها لا تنتقض، كقوله تعالى: ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلا قَلِيلاً ۝ مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً ۝ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ (الأحزاب: ٦٠-٦٢)، وقال: ﴿وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الأَدْبَارَ ثُمَّ لا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلا نَصِيرًا ۝ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ (الفتح: ٢٢-٢٣)، وقال: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلاَّ نُفُورًا ۝ اسْتِكْبَارًا فِي الأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ سُنَّتَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ (فاطر: ٤٢-٤٣).

فهذه سنة الله وعادته في نصر عباده المؤمنين ـ إذا قاموا بالواجب ـ على الكافرين، وانتقامه وعقوبته للكافرين الذين بلغتهم الرسل بعذاب من عنده أو بأيدي المؤمنين. وهي سنة الله التي لا توجد منتقضة قط. وكما قال قبل هذا: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا

(١) المصدر السابق ص(١٢٥) هامش (٢).

مَقْدُوراً﴾ (الأحزاب:٣٨)، لم يقل هنا «ولن تجد» لأن هذه سنة شرعية لا ترى بالمشاهدة، بل تعلم بالوحي، بخلاف نصره للمؤمنين وعقوبته للمنذَرين، فإنه أمر مشاهد فلن يوجد منتقضًا.

وقد أراد بعض الملاحدة كالسُهرَوْردي المقتول في كتابه (المبدأ والمعاد) الذي سماه (الألواح المحمدية) أن يجعل له دليلاً من القرآن والسنة على إلحاده، فاستدل بهذه الآية على أن العالم لا يتغير، بل لا تزال الشمس تطلع وتغرب لأنها عادة الله. فيقال له: انخراق العادات أمر معلوم بالحس والمشاهدة بالجملة. وقد أخبر في غير موضع أنه سبحانه لم يخلق العالم عبثًا وباطلاً، بل لأجل الجزاء. فكان هذا من سنته الجميلة، وهو جزاؤه الناس بأعمالهم في الدار الآخرة، كما أخبر به من نصر أوليائه وعقوبة أعدائه. فبعث الناس للجزاء هو من هذه السنة. وهو لم يخبر بأن كل عادة لا تنتقض، بل أخبر عن السنة التي هي عواقب أفعال العباد بإثابته أولياءه ونصرهم على الأعداء. فهذه هي التي أخبر أنه لن يوجد لها تبديل ولا تحويل، كما قال: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ سُنَّتَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ (فاطر:٤٣).

وذلك لأن العادة تتبع إرادة الفاعل، وإرادة الفاعل الحكيم هي إرادة حكيمة، فتسوي بين المتماثلات، ولن يوجد لهذه السنة تبديل ولا تحويل، وهو إكرام أهل ولايته وطاعته ونصر رسله والذين آمنوا على المكذبين. فهذه السنة تقتضيها حكمته سبحانه، فلا انتقاض لها، بخلاف ما اقتضت حكمته تغييره، فذاك تغيره من الحكمة أيضًا ومن سنته التي لا يوجد لها تبديل ولا تحويل. لكن في هذه الآيات رد على من يجعله يفعل بمجرد إرادة ترجح أحد المتماثلين بلا

مرجـح؛ فإن هؤلاء ليس عندهم له سنة لا تتـبدل، ولا حكمـة تقصـد. وهذا خلاف النصـوص والعقول. فـإن السنة تقتضي تمـاثل الآحاد، وأن حكم الشيء حكمُ نظيره، فيقتضي التسوية بين المتماثلات. وهذا خلاف قولهم»[١].

وحـيث إن العـادة تتبـع إرادة الفاعل، والفـاعل الحكيم يـفعل بمقـتـضى حكمتـه، بل بمقتضى صفـات حمده ومجده، فـلابد من معرفة صـفاته إذ عن طريقهـا نعرف أفـعاله في الوجود، قـال شيخ الإسـلام: «وقد يُعلم مـا يفعله الفـاعل من العلم بصـفـاته، ويُعلم صـفـاته من أفـعـاله، لكن ذاك من باب الاستدلال النظري العـقلي، وهو الاستدلال بالملزوم على اللازم»[٢]. وإنما قرر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أن الاستدلال على الأفعال الواقعة بمعرفة صفات الفاعل هو من بـاب اللزوم العقلي، لإبراز أنه هنا ـ في هذا المقام الذي استدل به شيخ الإسلام ـ من أظهر الأدلة وأقواها لا من باب العادة فقط، يقول العلامة ابن القـيم: «المقصود أن تنويع المخلوقات واختلافـها من لوازم الحكمة والربوبية والمـلك، وهو أيضًا من موجـبات الحـمد، فله الحمـد على ذلك كله أكمل حمـد وأتمه أيضًا، فإن مخلوقاته هـي مُوجَبَات أسمـائه وصفاته، فلكل اسم وصفـة أثر لابد من ظهوره فيـه واقتضائه له، فـيمتنع تعطيل آثار أسـمائه وصفاته كـما يمتنع تعطيل ذاته عنها، وهذه الآثار لها مـتعلقات ولوازم يمتنع أن لا توجد»[٣]، ويقول أيضًا ـ رحمه الله ـ في بيـان مشرق: «ومن كان له نصيب من معرفة أسمائه الحسنى، واستقرأ آثارها في الخلق والأمر، رأى الخلق والأمر منتظمين بها أكمل انتظام، ورأى سـريان آثارها فيهما، وعلم ـ بحسب مـعرفته

---

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٣٩٠-٣٩١).
(٢) المصدر السابق (ص٣٨٨).
(٣) «طريق الهجرتين وباب السعادتين» (ص١١٧).

بها - مـا يليق بكماله وجلاله أن يفـعله وما لا يليق، فاسـتدل بأسمـائه على ما يفعله وما لا يفعله، فإنه لا يفعل خـلاف موجب حمده وحكمته، وكذلك يعلم ما يليق به أن يأمر به ويشـرعه مما لا يليق به، فيعلم أنه لا يأمـر بخلاف موجب حمده وحكمته»[1].

إذًا قد يكون مُدرَك الواقع ومـأخذه العقل، غير أن هذا العـقل قد يكون ما أفاده قطعيًا وقد يكون ظنيًا، وقد يكون وهميًا ككثير من آثار المدارس الغربية في مجـالات العلوم الإنسانيـة كعلمي النفس والاجـتماع، وذلك لأنهـا تنطلق من خلفيات فلسفية مادية لابد أن تؤثر في نتائج بحوثها.

إن مآخـذ إدراك الواقع متنوعة كـما مر بيانه، ولكـل مأخذ شروط مـعينة تناسبه، ولو أحيينا الشروط الـعلمية التي قررها علماء المسلمين لكل جنس من أجناس المآخذ لانضـبطت معرفـتنا بالواقع، وصار فقـهنا له فقهًـا شرعيًا كـما تتوخى هذه الدراسة، يقول العلامة ابن القيم بعد أن بين انقسام طرق العلم إلى ما تقـدم من العقل، والحس، والمركب مـنهما، وأن مـا يستـفاد منها تـختلف مرتبته: «فلابد من حكم يفصل بين هذه الأنـواع، ويميز بين معلومها ومظنونها وموهـومهـا، فإذ اتفق العـقل والسمع، والعـقل والحس على قضـية، كـانت معلومـة يقينية. وإن انفـرد بها الحس عن العقل كـانت وهمية، كمـا ذكر من أغلاط الحس في رؤية المتحرك أشد الحركة وأسرعها ساكنًا، والساكن متحركًا، والواحـد اثنين، والاثنين واحدًا، والعظيم الجـرم صغـيرًا، والصـغيـر كبـيرًا، والنقطة دائرة، وأمثال ذلك.

---

(١) المصدر السابق (ص١٢٥).

فهذه الأمور يجزم بغلطها تفرد الحس بها عن العقل، وكذلك حكم السمع قد يكون كاذبًا، وقد يكون صادقًا ضرورة ونظرًا، وقد يكون ظنيًا، فإذا قارنه العقل كان حكمه علمًا ضروريًا أو نظريًا، كالعلم بمجرد الأخبار المتواترة، فإنه حصل بواسطة السمع والعقل، فإن السمع أدى إلى العقل ما سمعه من ذلك، والعقل حكم بأن المخبرين لا يمكن تواطؤهم على الكذب فأفاده علمًا ضروريًا أو نظريًا على الاختلاف في ذلك بوجود المخبر به، والنزاع في كونه ضروريًا أو نظريًا لفظي لا فائدة فيه.

وكذلك الوهم[1] يدرك أمورًا لا يدري صحيحة هي أم باطلة، فيردها إلى العقل الصريح فما صححه منها قبله، وما حكم ببطلانه رده، فهذا أصل يجب الاعتناء به ومراعاته، وبه يعلم الصحيح من الباطل؛ فإذا عرف هذا، فمعلوم أن السمع الذي دلَّ العقل على صحته أصح من السمع الذي لم يشهد له عقل، ولهذا كان الخبر المتواتر أعرف عند العقل من الآحاد، وما ذاك إلا لأن دلالة العقل قد قامت على أن المخبرين لا يتواطئون على الكذب. وإن كان الذي أخبروا به مخالفًا لما اعتاده المُخبَر وألفه وعرفه، فلا تجد محيدًا عن تصديقهم»[2].

فأنت ترى أخي القارئ كيف أنه لابد من حكَم عدل يفصل بين أنواع مآخذ الإدراك للواقع، وأنه لابد أيضًا من التمييز بين معلوم هذه المآخذ ومظنونها

(١) قد مر في (ص١٨١) وما بعدها أن لفظ الوهم يستعمل فيما يتوهمه الإنسان مما له حقيقة في الخارج ومما ليست له حقيقة، فهو يعم القسمين المطابق وغير المطابق، غير أن أهل العلم يخصون النوع الأشرف باسم خاص، ويبقون الاسم العام مختصًا بالنوع المفضول، والوهم في كلام ابن القيم استعمل استعمالاً يشمل النوعين.

(٢) «الصواعق المرسلة» (٣/ ٨٧١-٨٧٢).

وموهومها، فهل راعى أصحاب (فقه الواقع المعاصر) شروط كل مأخذ من هذه المآخذ؟ أم تلقفوا أخبار الوقائع من القنوات الفضائية، ومن الجرائد، وما يُسرَّب من التقارير، دون تمييز غثها من سمينها؟.

إن الذي يخل بشروط أي مُدرك من المدراك لا يمكن أن يصل إلى الحق فيما يُدركه، وقد مر معنا تقرير أن النظر في الدليل لا يصح إلا بمراعاة شروطه، نعم قد يصدف هؤلاء الحق أحيانًا خاصة فيما لم تكن له أهمية، وأما ما كانت له أهمية مما له تعلق بصراعنا مع أعدائنا خاصة فهذه تكثف الجهود للتلاعب بنا فيه من خلال ما مر بيانه عن البلاغة الإلكترونية، يضاف إلى ذلك الانتقائية في بث المادة الإعلامية والتي عالجها المتخصص في الإعلام الأمريكي هربرت شيللر في كتابه (المتلاعبون بالعقول)[1]، فنحن «هنا بإزاء التحكم في تحديد أطر المعلومات المتاحة. من يطرح الإشكاليات، ومن يختار مجالها. كيف ستعالج، وأي الأبعاد يتم التركيز عليها، وأيها تحجم، أو تغفل، أو تعطى مكانة ثانوية، أو يُشار إليها على عجل؟ هذا كله يحدد في النهاية مصير المعلومات المقدمة كما يحدد العناصر التي تجعل الشيء مقبولاً أم لا.

وتتم هذه العملية بشكل مدروس، يسبغ عليها الواقعية والمصداقية، مما يجعلها تبدو طبيعية»[2].

نخلص من هذه الاستطرادات إلى أن الصورة الحاصلة عن الواقع في ذهن المُدرِك تتبع مأخذها بحسب طبيعته، وشروطه، وما يفيده، وقد مر معنا قول

---

(١) «سلسلة عالم المعرفة» (العدد ١٠٦ ـ محرم ١٤٠٧ الكويت)، ترجمة عبد السلام رضوان.
(٢) «حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية» لمصطفى حجازي (ص٤٨).

العلامة صديق حسن خان عند تعريفه للواقع حيث قال: «الواقع هو ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، مع قطع النظر عن إدراك المُدركين وتعبير المعبرين.

والوصول إليه يكون بالعيان أو البرهان، ففسره قوم بما هو مقتضى الضرورة والبرهان. ولما اختلفت الظنون في اعتقاد المقدمات برهانًا أو شبهة، وفي أخذ الظروف متسعة أو متضيقة اختلف مُعَنون الواقع، فاختلفت الحكايات عنه، ومن لم ينتبه لهذا الاختلاف لم ينتبه للتطابق»[1].

وأما إذا نظرنا إلى المقصود بالصورة الحاصلة عن الواقع فإنه لا يتصور إلا بوجود صاحب الصورة المحصل لها لقصد من المقاصد، وهو الذي يُسمى الفاعل بالقصد: «هو الفاعل الذي يشعر بفعله، ويقوم بالفعل باختياره وإرادته، ولا تكون هذه الإرادة إلا لغاية تدعوه إلى تحصيلها».

إن الأفعال الاختيارية لا يتصور وجودها إلا بقصد باعث عليها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولا يكون فعل اختياري إلا بإرادة، ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: **«أحب الأسماء إلى الله: عبد الله، وعبد الرحمن، وأصدق الأسماء: حارث وهمام، وأقبحها حرب ومرة»**[2].

وقوله: «أصدق الأسماء حارث وهمام»، لأن كل إنسان همام حارث، والحارث: الكاسب العامل، والهمام: الكثير الهم - وهو مبدأ الإرادة - وهو

---

(١) تقدم.
(٢) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب الأدب، باب في تغيير الأسماء (٥/ ٢٣٧) رقم الحديث (٤٩٥٠)، وأصله في «صحيح مسلم» في الأدب رقم الحديث (٢١٣٢)، وقد صححه العلامة الألباني - رحمه الله - في «صحيح سنن أبي داود» (٣/ ٢١٤).

حيوان، وكل حيوان حساس متحرك بالإرادة، فإذا فعل شيئًا من المباحات، فلابد له من غاية ينتهي إليها قصده، وكل مقصـود إما أن يقصد لنفسه، وإما أن يقصد لغيره»[1] وليس ذكر المبـاحات قيـدًا، لأن أي فعل فعـل لا يمكن أن يصدر من الإنسان العـاقل إلا بقصـد ونية باعثين عـلى القيام به، وعلى هذا المـعنى حمل جمـهور المتـقدمين حـديث «**إنما الأعمـال بالنيـات** ..»[2]، قال الحـافظ ابن رجب (ت: ٧٩٠هـ): «وعلى هذا القـول، فقـيل تقـدير الكلام: الأعمـال واقعـة أو حاصلة بالنيات، فيكون إخبارًا عن الأعمـال الاختيارية أنها لا تقع إلا عن قصد من العامل هو سببُ عملها ووجودها»[3].

ثم إن الأفعال الاختيارية لابد لحصـولها من تصور فائدة مرجوة من ورائها، وذلك لأن طالب الشيء إن لم يعتقد فيه فائدة أصلاً لم يتصور منه الإقدام عليه، قال العـلامة ابن القـيم: «إن فعل الحي العـالم الاختـياري لا لغـاية ولا لغرض يدعوه إلى فعله لا يعقل، بل هو من الممـتنعات، ولهذا لا يصدر إلا من مجنون أو نائم أو زائل العقل؛ فـإن الحكمة والعلة الغائية هي التي تجـعل المريد مريدًا، فإنه إذا علم بمصلحـة الفعل ونفعه وغـايته انبعثت إرادته إليـه. فإذا لم يعلم في الفعل مصلحة، ولا كان له فيه غـرض صحيح، ولا داع يدعوه إليه فلا يقع منه إلا على سبيل العبث، هذا الذي لا يعقل العقلاء سواه»[4].

---

(١) «الإيمان» (ص٤٠).

(٢) أخرجه البخاري تحت رقم (١)، و(٥٤)، و(٣٨٩٨)، وغيـرها، ومسلم (١٩٠٧) فالحديث أشهر من أن يخرج.

(٣) «جامع العلوم والحكم» (١/ ٦٤).

(٤) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص٤٦١).

إن المقصود هو الأثر المترتب على فعل ما من حيث كونه سببًا لإقدام الفاعل على القيام به، قال العلامة صديق حسن خان: «اعلم أنه إذا ترتب على فعل أثر فذلك الأثر من حيث إنه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يُسمى فائدة، ومن حيث إنه على طرف الفعل ونهايته يُسمى غاية. ففائدة الفعل وغايته متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار.

ثم ذلك الأثر المسمى بهذين الأمرين إن كان سببًا لإقدام الفاعل على ذلك الفعل يُسمى بالقياس إلى الفاعل غرضًا ومقصودًا، ويُسمى بالقياس إلى فعله علة غائية. والغرض والعلة الغائية متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار. وإن لم يكن سببًا للإقدام كان فائدة وغاية فقط، فالغاية أعم من العلة الغائية»[1].

بناءً على ما تقدم فإن المقصود بالصورة الحاصلة عن الواقع هو الغرض الباعث للمدرِك على إدراك تلك الصورة، وهو السبب لإقدام صاحب الصورة على تحصيلها، والمتأمل في واقع أحوال الناس يجد اختلافًا عظيمًا في مقاصدهم الحاملة لهم على إدراك أفراد الواقع، تلك المقاصد المتأثرة بالحاجة من تلك المعرفة، ولاشك أن حاجات الناس أيضًا تتفاوت تفاوتًا كبيرًا، وتختلف اختلافًا عظيمًا أيضًا، فقد تكون حاجة بعضهم متعلقة بجهة من واقع دون جهات أخرى، فيترتب على ذلك أن الصورة الحاصلة عن ذلك الواقع إنما هي جزء منه فقط بحسب تلك الجهة التي يتم النظر إليها، ومن أوضح الأمثلة على ذلك نظر الفقيه في الواقع للحكم عليه بحكم شرعي، فإنه يستبعد الأوصاف الطردية الموجودة في الواقع ـ كما مر تقريره ـ رغم أنها جزء من ذلك الواقع، ونظر

---

(١) «أبجد العلوم» (١/٤٩).

القاضي فيما تثبت به الوقائع التي يراد الحكم عليها ثبوتًا شرعيًا، ونظر السياسي في الوقائع السياسية، والاقتصادي في الوقائع الاقتصادية.

وحيث إنه لابد للفعل الاختياري من التصديق بفائدة مخصوصة، فإن الفائدة المرجوة من وراء إدراك أجزاء من الواقع، والاعتناء بجهات منه دون أخرى، قد تكون مطابقة لما هي فائدته في الواقع، وقد تكون غير مطابقة لما هي فائدته في الواقع، وذلك بأن تكون ملائمة لغرض صاحب الصورة وإن لم تكن مطابقة للواقع، كأن يجعل ما يُقصد لغيره مقصودًا لنفسه، مثل كثير من الوقائع التي يحرص على تتبعها الإعلاميون لتحقيق السبق الإعلامي، فيشيعونها في الناس وإن كانت مما لا تجوز إشاعته كقضايا الأمن أو الخوف؛ أو تتبع ما لا يحل لهم تتبعه من أخبار الناس التي لا يحسن إسلام المرء إلا بتركها، فضلاً عما يعتري إدراكهم لها من الأوهام، إلى غير ذلك مما يتأثر بالمقصود الحامل على إدراك الواقع، ومقاصد الناس في إدراك الواقع أوسع من أن تحصر، وليس مقصود هذه الدراسة حصرها، وإنما يكفي التأصيل لكون الصورة الحاصلة عن الواقع متأثرة بتلك المقاصد، ولعل ما ذكرته يكفي في ذلك.

وبهذا يتضح أن معنى كيفية استفادة معرفة الواقع فهمه فهمًا شرعيًا من خلال طرقه المفضية إلى ذلك، تلك الطرق الشاملة لطرق إدراكه، ثم طرق فهمه، هذه الأخيرة التي بها يتميز فقيه الواقع عن عموم المدركين للواقع.



المبحث الثالث

شــروط مستفيـد فقــه الواقـع

لقد تقدم بيان أن (فـقه الواقع) يطلق على: «التهيؤ القريب لمعـرفة جزئيات الواقع، وذلك بأن يكون فقيـه الواقع بحيث يعلم بـالاجتهاد حكم كل واحد من الوقـائع لاسـتـجـمـاعـه المآخـذ والأسـباب والـشرائـط التي يتـمكن بهـا من تحصيلها، ويكفيه الرجوع إليها في معرفة أحكامها».

وحيث إن المراد بفـقه الواقع هذه الملكة، فـإنها لا تحصـل إلا لمن سعى في تحصيل مآخذهـا وأسبابها وشرائطها من علماء الشريعـة الذين يزاولون الفتيا في عشرات الوقائع كل يوم، فـلابد إذًا من معرفة كيفية حال فـقيه الواقع من حيث صلاحيته لمعرفة الواقع من طرقه، ولهذا كان قولي في التعريف (وحال المستفيد) معطوفًا على (ما عليه الـشيء بنفسه) فيكون التقدير: (ومعرفة حـال المستفيد)، والمستفيد هو طالب العلم بالواقع من حـيث إفادة طرقه له، وهو المجتهد، ذلك لأنه لا يكون أهلاً لاستفـادة الواقع من طرقه إلا من قامت به صفات الاجـتهاد المؤهلة لاستحصال تلك المعرفة.

إن (فقه الواقع) يصلح حصوله من كل طبقات المجتهدين كما قرره العلامة الطوفي حيث قال: «اجتهاد المجتهدين في الأحكام مقطوع به في كتاب الله عزَّ وجلَّ، وذلك في قولـه تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ (الإسراء:١٢)، فهذه قضيـة عامة تتناول الأحكام الشرعـية، لأنها أشياء، فـتقتضي أنهـا مفصلة في

الشرع، ثم إنا نرى كثيرًا من الأحكام غير مفصل، لا في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ، ولا في كلام الأئمة، إذ قد تقع حوادث غرائب، ليس لهم فيها كلام، فدل على أن الله سبحانه وتعالى، أحال بالتفصيل على مجتهدي كل عصر، فكل مجتهد مطلق أو مقيد تمسك في حكم بما يصلح أن يتمسك به مثله في ذلك الحكم، كان ما أفتى به حكمًا من الله تعالى، وتفصيلاً منه بمقتضى النص المذكور»[1].

ولما كان فقيه الواقع من المجتهدين فإنه يلزمه ما يلزم المجتهدين من شروط الاجتهاد، سواء كان مجتهدًا مطلقًا أو مجتهدًا مقيدًا، كل بحسبه، ولا ريب أن بين طبقات المجتهدين تفاوتًا عظيمًا، بل نجد هذا التفاوت أيضًا بين علماء الطبقة الواحدة بحسب تفاوتهم في تحصيل شروط ما يصيرون به فقهاء الواقع، قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور في بيان أسباب تفاوت العلماء: «وبتفاوتهم في الإحاطة بعلم ما يعتري قومهم، وفهم ما يستنبطونه من الدين، وما هو وسيلة إلى ذلك تتفاوت درجاتهم في الفضل كما قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: ١١)»[2]، فقد جعل - رحمه الله - للتفاوت في معرفة العلماء لما يعتري قومهم من الوقائع والنوازل مدخلاً في التفاوت في درجات العلم، ومناقل الفضل، ولاشك أن هذا أحد شروط فقيه الواقع كما سيأتي.

---

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/ ١٣٣-١٣٤).

(٢) «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» (ص٩٣-٩٤).

أما الشروط التي إذا استجمعها العالم صار فقيه الواقع فإنها تشابه شروط الفقيه المجتهد إلا فيما تقتضي خصوصية متعلق كل منهما الاختلاف فيه، وهذه الشروط كالآتي:

١ ـ الإسلام

فلا عبرة بكلام الكافر وإن بلغ من مراتب العلم أعلاها، إذ قد يبلغ الكافر رتبة الاجتهاد، غير أنه لا يعتد باجتهاده لأنه لا يؤتمن على الشريعة، شأنه في ذلك شأن الفاسق بل من باب أولى وأحرى؛ ولا يقال إن الكافر يشترك مع المسلم في معرفة الواقع وإدراك أفراده، لأن ذلك الإدراك للواقع يتلون بتصور صاحبه الكفري، وقد مر تقرير أن (فقه الواقع) إدراك للواقع مخصوص، تتوقف كثير من أفراده على آليات شرعية لفهمها[١].

٢ ـ التكليف

فغير المكلف (من صبي ومجنون لم يكمل عقله حتى يعتبر قوله، وأحرى إن لم يكن له عقل أصلاً)[٢].

٣ ـ العدالة

وهي ملكة تحمل صاحبها على اجتناب الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر، والابتعاد عما يخرم المروءة، قال ابن عاصم:

وَالعَدْلُ مَنْ يَجتنبُ الكَبائِرَا ٭٭ وَيَتَّقِي في الأغْلَبِ الصَغَائِرَا
وَمَا أُبِيحَ وَهو فِي العِيَانِ ٭٭ يَقْدَحُ فِي مُروءَةِ الإنْسَانِ[٣]

---

(١) انظر: «مبحث طرق استفادة فقه الواقع».
(٢) «نشر البنود على مراقي السعود» لعبد الله العلوي الشنقيطي (٢/ ٢٠٤).
(٣) «تحفة الحكام في نكت العقود والحكام» لابن عاصم، المطبوع مع شرح ميارة الفاسي (١/ ٨١).

إن العدالـة إنما هي شرط في قـبول قول فـقيـه الواقع لا في بلوغـه درجة الاجتـهاد في النظر فيه، إذ يـجوز أن يبلغ الفاسق مرتـبة الاجتهـاد، نعم يلزمه الأخذ باجـتهاد نفـسه، وإن لم يجـز لغيره اعـتماد قـوله، وهو في ذلك شبـيه بالمجتـهد عند الأصـوليين، قال الإمام الزركـشي (ت:٧٩٤هـ): «لا يعتـبر في صحة الاجـتهاد أن يكون رجلاً، ولا أن يكون حـرًا، ولا أن يكون عدلاً، وإنما تعتبر العدالة في الحكـم والفتوى، فلا يجوز استفتاء الفـاسق، وإن صح استفتاء المرأة والعبد، ولا يصح الحكم إلا من رجل عدل، فصـار شروط الفتيا أغلظ من شروط الاجتهاد بالعدالة لما تضمنه من القبول»[1].

٤ ـ فقه النفس

وهو شدة الفهم بالطبع للشيء المُدرَك، لأن ضعـيف الإدراك، وقاصر الفهم، لا يتأتى منه النظر، ولا يتمكن من الفـقه للواقع المقصود بالاجتهـاد، ففقه النفس هنا هو أن يبلغ المجتهد مرحلة من فـهم الواقع بالشرع، ودقة تنزيل الأحكام عليه، والقدرة على التميـيز بين متشابه أفراد الواقع، والجمع بين مـتماثل أجزائه، وتعليق النظر بمعرفات الحـكم الشرعي فيه؛ بحيث تصـير هذه الأمور ملكة تشتـمل عليها نفيه، ولا يحتاج معـها إلى كبير جهد في استحصـال ما لا يفقهه من الواقع. قال العلامة ابن النجار الحنبلي (ت:٩٧٢هـ) في بيان معنى الفقيه عند كلامه عن شروط المجتهد ولا ريب أن ذلك يشمل فقيه الواقع أيضًا: «(وشرط مجتهد: كونه فقيهًا)، وهو ـ أي الفقيـه في الاصطلاح (العالم بأصول الفقـه) أي بأن يكون له قدرة على استخراج أحكام الفقه من أدلتها، (وما يستمد منه) أي من أصول الفقه.

(١) «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» (٤/ ٥٧٣ ـ ٥٧٤).

ويتضمن ذلك: أن يكون عنده سجية وقوة يـقتدر بها على التصرف بالجمع والتفريق والترتيب، والتصحيح والإفساد، فإن ذلك مِلاكُ صناعة الفقه.

قال الغزالي: «إذا لم يتكلم الفقيه في مسألة لم يسمعها، ككلامه في مسألة سمعها، فليس بفقيه»[١].

وهذه المرتبة من الفهم تكون جِـبِلِّية في الغـالب، يجبل عـليها الإنـسان، كـالفطنة والذكاء، كـا يجـبل على البـلادة والعي، وقد يُدركـهـا من له قابليـة واستـعداد بالدربة والمـران على النظر في الواقع من خلال القـواعد المعـينة على فهمـه، وتمييز مـختلفه عن متـماثله، واستطلاع معـرفات الحكم فيه، قـال إمام الحرمين (ت:٤٧٨هـ) في (البرهان): «ثم يشترط وراء ذلك كله فقه النفس؛ فهو رأس مال المجتهد ولا يتأتى كسبه؛ فإن جُبل على ذلك، فهو المراد وإلا فلا يتأتى تحصـيله بحفظ الكتب»[٢]. وهذا الذي قرره إمـام الحرمين من أن فـقه النفس لا يتأتى كسبـه، إنما هو بالنسبة لمن ليس له استعداد جبلـي ولا قابلية فطرية بسبب بلادة الذهن، لأن الملكات وإن كانـت ألطافًا وعطيات يحـدثها فاطر البـريئات، فلابد لهـا من نفوس مستـعدات، «فلابد من قـبول المحـل وصلاحيـته للإناطة، كالدواء الفـعـال فإنه يؤثر - بإذن الله تعالى - في المحل القـابل لا العاطل، وهو شرط التأثير فـيـه، وإلا تخلف أثره، وتعطلت فائدته. فيصيـر تعاطيه لا لمعنى؛ وكالقرآن الكريم فإنه هدى وذكرى لمن كـان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، فلابد من حضور القلب، والاستعانة بالسمع.

---

(١) «شرح الكوكب المنير» (٤/٤٥٩-٤٦٠).
(٢) «البرهان» (٢/ ٨٧٠).

فكذلك تعليم الحسيات والمعنويات لابد فيه من القبول الجبلي والأهبة الفطرية. ولربما ينجح المُتَروِّض المكابد، والمُتَكَسِّب المجاهد، فإن الباري يحيي الأرض بعد موتها، ويعيد الكرة بعد فوتها، وكم واحد أنجح بعد المكابدة اجتهاده، وتهيأ له بعد المصابرة من كل صعب مراده ..

ولأرباب التعليم اختلاف قديم في الهيأة التي يتعين أن يكون عليها المتعلم:

▪ فالأكثرون على أن الفهم الطبيعي، والنجابة الذهنية، شرط في التعليم، وعادمها لا تجمل به الإطالة في الكد الخاوي، والطلب الهاوي؛ والأولوية العقلية قاضية بصرف من كانت هذه حالته إلى الصناعات العملية، والمشقات اليدوية، فإنها أيسر عليه، وأمكن له في الغالب.

▪ وقالت طائفة إن الفهم والنجابة ليسا شرطين ابتداءً، بل شرطان في أثناء الممارسة والمزاولة فيقيم الطالب على جادة الطلب والتعلم، رجاء أن يخلق الله فيه فهمًا يليق بالمطالب العلمية، فإن من أسمائه الخلاق، ومن صفاته الوهاب الرزاق.

وأيضًا اعتماد المتعلم على حواسه سيما السمع والبصر في استحصال المسائل الخبرية بتصديقاتها ينشأ عنه انطباعها في العقل انطباع الصور المبصرات في المرآة، ثم يزيدها التكرار ثباتًا ورسوخًا، فلا يبعد أن يكون هذا التكرار باعتماد الحواس منافيًا للبلادة، مزيلاً لها، وجوازه في القدرة معلوم لا يحتاج إلى تقرير»[1].

---

(١) «الملكات والكمالات» (ص٩)، مشروع بحث لأخينا الفاضل هشام البشري تقدم به للتخرج من المركز التربوي الجهوي لمراكش.

إن الغرض من إيراد هذا النص النـفيس هو بيان أن شدة الـفهم بالطبع التي تشـترط في فـقيـه الواقع، قد تحـصل بالارتياض شـأنها في ذلك شـأن جمـيع الملكات، نعم إن كانت جـبلية فهو أكـمل، وإلا فإن كثـرة النظر في الوقائع من خلال قواعـد الفهم الشرعي قد تنشأ عنهـا قوة الفهم بحيث تصيـر ملكة تحتوي عليها النفس يعـسر زوالها كما هو شـأن الملكات، وصاحب هذه الملكة صاحب قوة نفسانية توجب له الاقتدار على استحصال مسائل (فقه الواقع) بتوسط معاودة النظر، فينشأ العلم بفقه الواقع استئنافًا.

وإنما أطلت الكلام في هذا الشرط لأنه من أهم شروط فقيه الواقع، نعم يرد على ما ذكرت ما قـرره العلامة ابن خلدون في مقدمتـه من بُعْد العلماء، وأهل الذكاء عن سلامة النظر في بعض أنواع الواقع، قال ـ رحمه الله تعالى ـ:

(فصـل)

في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها

والسـبب في ذلك أنهم معـتادون النظـر الفكري، والغوص على المعـاني، وانتزاعها من المحـسوسات وتجريدها في الذهن أمورًا كلية عامـة، ليحكم عليها بأمر العموم، لا بخصوص مادة، ولا شخص ولا جيل ولا أمة، ولا صنف من الناس. ويطبقـون من بعد ذلك الكلي على الخارجيـات. وأيضًا يقيـسون الأمور على أشـباههـا وأمثالهـا بما اعتـادوه من القيـاس الفقـهي، فلا تزال أحكامـهم وأنظارهم كلهـا في الذهن، ولا تصيـر إلى المطابقة إلا بعـد الفراغ من البـحث والنظر، أو لا تصـير بالجـملة إلى مطابقة، وإنما يتـفرع مـا في الخارج عـما في الذهن من ذلك؛ كـالأحكام الشرعـية، فإنهـا فروع عـما في المحـفوظ من أدلة

الكتاب والسنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقلية التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج؛ فهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها.

والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها.

ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور، فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم؛ ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران، لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط.

والعامي السليم الطبع، المتوسط الكيس لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يعدي الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسابح لا يفارق البر عند الموج، قال الشاعر:

فلا توغلن إذا ما سبحت ❊ فإن السلامة في الساحل

فيكون مأمونًا من النظر في سياسته، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه، فيحسن معاشه وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره. وفوق كل ذي علم عليم»[١].

لقد أوردت هذا النص رغم طوله لأنه يمكن أن يشتبه على بعض أصحاب (فقه الواقع المعاصر)، فيسوء ظنهم بالعلماء، لهذا سنقف مع هذا النص وقفات لنرى مقصود العلامة ابن خلدون من كلامه من خلال تصور ما ذكره:

١ ـ قرر العلامة ابن خلدون أن العلماء أبعد الناس عن نوع من أنواع الواقع ألا وهو السياسة، وألحق بهم أهل الكيس والذكاء من أهل العمران.

٢ ـ جعل ـ رحمه الله تعالى ـ سبب بُعد العلماء عن السياسة اشتغالهم بالنظر الفكري المجرد؛ وتجريد المعاني الكلية من المحسوسات؛ بل لم يراعوا في الحكم على تلك المحسوسات خصوص مادة، ولا شخص، ولا جيل، ولا أمة مع أن واقع المحسوسات من خصائصه أنه جزئي، مشخص، خاص، معين؛ بل إنهم أمعنوا في الغلط فانتقلوا إلى تطبيق ما في أذهانهم من الأحكام الكلية على الواقع الخارجي دون مراعاة ما يختص به الواقع من خصوصيات قد تمنع من إلحاقه بما في أذهانهم، انظر قوله ـ رحمه الله تعالى ـ: «والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري، والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أمورًا كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم، لا بخصوص مادة، ولا شخص ولا جيل ولا أمة، ولا صنف من الناس. ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات، وأيضًا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي».

---

(١) «المقدمة» (٢/ ٧٠٥-٧٠٦).

إن هؤلاء العلماء إذًا قد اعتادوا النظر الفكري المجرد، ولهذا صارت أحكامهم كلها في الذهن، لا تعدوه إلى الواقع، إلا من جهة تنزيل الأحكام الكلية الذهنية الجاهزة عليه دون مراعاة خصوصياته، انظر إلى قوله ـ رحمه الله تعالى ـ: «فهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية، والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها».

٣ـ إن نظر هؤلاء العلماء للواقع السياسي غير مطابق للواقع، لأن أصحابه لم يقصدوا أن يكون مطابقًا للواقع، وإنما غاية ما يسعون إليه هو مطابقته لما في أذهانهم. إذًا فاعتراض ابن خلدون سببه أن هؤلاء العلماء لم يأخذوا وقائع السياسة في ظرفها الذي هو الواقع الخارجي، وإنما أخذوها في ظرف آخر ألا وهو الواقع العلمي، فنظروا إليها بحسب ما عندهم من أحكام كلية ذهنية، قال ـ رحمه الله ـ: «فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن؛ ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك». وقال أيضًا: «فهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها، والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية»، وأنت إذا تأملت ما ذكره عن السياسة من كونها خفية تشتد الحاجة إلى مراعاة ما يلحقها من الأحوال، أو يقترن بها من قرائن، تفهم قوله في عيب هؤلاء العلماء: «فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام، وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم، ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيرًا ولا يؤمن عليهم». ومعنى قوله أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم هو نفس ما قررته من كونهم أخذوا الواقع السياسي في غير ظرفه، بل أفرغوه في ظرف آخر هو قالب أنظارهم، بمعنى

أنهم نظروا إلى الواقع السياسي في ظرف ذهني وواقع علمي، ولم يلتفتوا لمطابقة ما أدركوه للخارج الذي هو ظرف الموجود السياسي، فكان نظرهم في الواقع السياسي من الذهن إلى الذهن، من الذهن أي مما في أذهانهم دون مراعاة خصوصية الواقع، إلى الذهن أي تطلبوا المطابقة لما في أذهانهم دون مراعاة مخالفته للواقع أو عدم مخالفته.

٤ ـ تقرير أن أهل الذكاء والكيس يلتحقون بالعلماء في عدم سداد نظرهم إلى الواقع السياسي، وذلك بسبب نزوعهم إلى نفس طريقة العلماء، هذا النزوع الناشئ عن حدة أذهانهم، وقوة أفهامهم، قال العلامة ابن خلدون: «ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران، لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط».

٥ ـ بيان أن العامي صاحب الطبع السليم، والذكاء المتوسط، أَسَدُّ نظرًا إلى الواقع السياسي، وأسلم حكمًا على أموره.

٦ ـ أما سبب سداد نظر العامي إلى أمور السياسة فهو عدم وقوعه في خطأ العلماء وأهل الذكاء والمتمثل في التجريد والتعميم الذهنيين، وإنما اكتفى لكل واقعة سياسية بما يختص بها دون قياسها على غيرها، ولا الحكم عليها بحكم كلي في الذهن، قال ـ رحمه الله ـ: «والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس، لقصور فكره عن ذلك، وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يعدي الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة، ولا يجاوزها في ذهنه كالسابح لا يفارق البر عند الموج كما قال الشاعر:

فلا توغلن إذا ما سبحت ... فإن السلامة في الساحل

فيكون مأمونًا من النظر في سياسته . .».

وبعد أن اتضح مقصود العلامة ابن خلدون من كلامه، يظهر أنه لا يريد بكلامه كل العلماء، وإنما نوعًا خاصًا منهم بدليل استثنائه مَن أَلِف النظر في العلوم العقلية التي يُحرص فيها على أن يكون الإدراك مطابقًا لما في نفس الأمر، انظر قوله: «عكس الأنظار في العلوم العقلية التي تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج» وهو لا يعني جميع العلوم العقلية وإنما يعني ما كان قريب الانتزاع من الحس، وإلا فإن بَعُد النظر العقلي عن المحسوس كان أكثر خبطًا من نظر الفقهاء الذين وصفهم بما سبق، وانظر إلى قوله تتمة للنص السابق: «ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع، وبُعدها عن المحسوس، فإنها نظر في المعقولات الثواني. ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني. وأما النظر في المعقولات الأُوَل وهي التي تجريدها قريب، فليست كذلك . . »[1].

وهذا الذي ذكره ابن خلدون عن صناعة المنطق وبُعدها عن المحسوس، وإغراقها في التجريد، وعدم إفادتها العلم بما في الواقع من الأعيان هو نفسه الذي قرره شيخ الإسلام ابن تيمية ـ عند حديثه عما تفيده أداة من أدوات المنطق ألا وهي البرهان ـ بقوله: «إذا كان (البرهان) لا يفيد إلا العلم بالكليات، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين، لم يُعلم بـ (البرهان) شيء من المعينات فلا يُعلم به موجود أصلاً، بل إنما يُعلم به أمور مقدرة في الأذهان.

(١) «المقدمة» (٢/٧٠٦).

ومعلوم أن النفس لو قُدِّر أن كـمالها في العلم فقط ـ وإن كانت هذه قـضية كاذبة كما بُسط في موضعـه ـ فليس هذا علمًا تكمل به النفس، إذ لم تَعلم شيئًا من الموجودات، ولا صارت عالَمًا معقولاً موازيًا للعالم الموجود، بل صارت عالمًا لأمور كليـة مقـدرة لا يُعلم بها شيء من العـالم الموجود؛ وأي خـير في هذا، فضلاً عن أن يكون كمالاً؟»[1].

يتبين من هذا أن ابن خلدون لا يقـصد جميع العلماء بـدليل إخراجه بعض علماء المعقـولات، دون البعض الآخر الذي يشترك مع من وصمـهم بالبعد عن معرفـة الواقع السياسي بجامع التجـريد العقلي، والنظر الذهني الكلي، نعم هو في أصحاب المعـقولات أظهر منه في أصحـاب الفقه، لأن طبيعـة النظر العقلي التجـريد والعمـوم والكلية، بخـلاف النظر الفقـهي فإن الأصل فـيه الالتـصاق بالواقع، إلا إذا وقع الانحـراف عن منهج النظر الفـقهـي الصحـيح، وقد كـان الفقـهاء يتدربون علـى تنزيل الأحكام الكلية على الوقـائع الجزئية، حـتى صار الالتصـاق بالواقع والقدرة على المطابقة بينه وبين مـا عندهم من الأحكام الكلية سجية يصدرون عنها بسهولة ويسر، وانظر قول العلامة الونشريسي (ت: ٩١٤هـ) في الفرق بين علم القضاء وفقه القضاء، وعلم الفتـيا وفقه الفتيا: «وقال بعضهم والفرق بين علم القضاء وفـقه القضاء فرق ما بين الأخص والأعم. فـقه القضاء أعم لأنه الفقه بالأحكام الكلية، وعلم القضاء هو العلم بتلك الأحكام الكلية مع العلم بكيفية تنزيلها على النوازل الواقـعة . . . والفرق المذكور هو أيضًا فرق بين علم الفتيا وفقه الفتيا، ففـقه الفتيا هو العلم بالأحكام الكلية، وعلمها هو العلم بتلك الأحكام مع تنزيلها على النوازل.

---

(١) «الرد على المنطقيين» (ص١٢٤-١٢٥).

ولما ولي الشيخ الفقيه الصالح المحصل أبو عبد الله بن شعيب قضاء القيروان، ومحل تحصيله في الفقه وأصوله شهير، فلما جلس الخصوم إليه وفصل بينهم دخل منزله مقبوضًا فقالت له زوجته: ما شأنك؟، فقال لها: عَسُر عليَّ حكم القضاء، فقالت له: رأيت الفتيا عليك سهلة، فاجعل الخصمين كمستفتيين سألاك، فقال: فاعتبرت ذلك فسهل عليَّ»[1].

وأنت إذا تأملت كلام الونشريسي يتضح لك مقصود ابن خلدون، فابن خلدون يقصد إذًا المنشغل بفقه القضاء، وفقه الفتيا، وكلاهما فقه بأحكام كلية، فإذا انتقل الفقيه إلى تنزيل تلك الأحكام الكلية على الواقع مراعيًا ما للواقع من خصوصيات، مستعملاً القواعد التي على أساسها يتم التفريق بين الإطلاق والتعيين، صار متحققًا بعلم القضاء وعلم الفتيا وكلاهما: «هو العلم بتلك الأحكام الكلية مع العلم بكيفية تنزيلها على النوازل الواقعة»، إن هذا العلم كما مر تقريره صناعة يمكن اكتسابها عن طريق المران والتدريب، قال العلامة الونشريسي نقلاً عن ابن سهل: «وكثيرًا ما سمعت أبا عبد الله بن عتاب رحمه الله يقول: الفتيا صنعة. وقد قاله قبله أبو صالح أيوب بن سليمان بن صالح ـ رحمه الله ـ قال: الفتيا دربة، وحضور الشورى في مجلس الحكام منفعة وتجربة. وقد ابتليت بالفتيا فما دريت ما أقول في أول مجلس شاورني فيه سليمان بن أسود، وأنا أحفظ المدونة والمستخرجة الحفظ المتقن.

---

(١) «المعيار المعرب» (١٠/٧٨-٧٩).

ومن تفقد هذا المعنى من نفسه ممن جعله الله إمامًا يلجأ إليه ويُعوَّل الناس في مسائلهم عليه، وجد ذلك حقًا، وألفاه ظاهرًا وصدقًا .. والتجربة أصل في كل فن ومعنى مفتقر إليه»[1].

نعم مرتبة التطبيق بين الحكم الكلي والواقع جزئي مرتبة عالية بسبب ما فيها من العسر، لكنها ليست مستحيلة، بل يمكن اكتسابها ممن عنده قابلية واستعداد، عن طريق الدربة والمران والارتياض على التصرف في الوقائع فهمًا وجمعًا وفرقًا، حتى تنشأ ملكة الفهم للواقع فهمًا شرعيًا بتوسط الإدراك له غالبًا.

وأما سلامة نظر العامي فإنما هي بالإضافة إلى نظر العالم أو الذكي الحالمين في أجواء النظر الذهني، لا مُطلقًا، وإلا لزم تفضيل العامي على العالم وهو باطل، ويدل على أن هذا هو المراد سياق كلام ابن خلدون، فقد وصف العامي المقصود بسلامة الطبع في قوله: «والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس ..»، فخرج من انحرف طبعه بسبب تعود النظر الفاسد، ووصفه أيضًا بعدم اعتياده النظر الفكري المجرد، فليست علة سلامة نظر العامي إذًا هي توسط ذكائه، وإنما هي عدم انحراف نظره لعدم إغراقه في الأنظار الفكرية، فإذا لم ينحرف العالم إلى التجريد الذهني كان أولى بسلامة النظر في أمور السياسة وغيرها إذ العالم أولى بكل فضيلة، قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور: «ويلحق بالجبلي أيضًا صفات مكتسبة ناشئة عن قابلية وعن سعي، تترك آثارًا في الخلقة لا يبلغ إلى مثلها إلا من اكتسب أسبابها فتفيد كماله في الإحساس والتفكير، مثل تفاوت العقول والمواهب في الصلاحية لإدراك المُدركات الخفية، فلا مساواة بين العالم

---

(١) المصدر السابق (١٠/٧٩).

وغيره في كل عمل فـيه أثر بين لتفاوت الإدراك، مثل التصـدي لفهم الشريعة، والقدرة على تلقي ما طريق تلقيه الاستـنباط والمقدرة على تعرف أحكام الشريعة في مختلف النوازل، وعلى تنزيلها في الأحوال الصالحـة لها كإدراك التفرقة بين مشتـبه النوازل، ، وإدراك حيل الخصوم، وعـدالة الشهود . .»[1]؛ لقد ذكر ابن عـاشور هذا النص فـي بيان مـا يسـتثنى من أصـل المساواة إذا وجـدت دواعي التفاوت ومـقتضياته، سواء كـانت هذه الدواعي جبلية أو كسبـية، وبناءً على ما ذكر أين العـامي من العالم خاصـة إذا كان العـالم فقيـه النفس؟ فلاشك أن بين العـالم والعامي بونًا شـاسعًـا في أسبـاب تفاوت الإدراك مطلقًـا، ولا ريب أن الإدراك للواقع جـزء من ذلك الإدراك المطلق؛ والعلماء أولى بمـعرفة المُـدرَكات الخفية مثل الوقائع السياسية، خاصة أن الواقع السياسي وإن كان خفيًا فإن العامي لا يضطلع منه إلا بما تطاله حواسـه الظاهرة، وهي التي اختصـه ابن خلدون بها في قوله: «. . ولا يفارق في أكثر نظره المـواد المحسوسة، ولا يجاوزها في ذهنه . .»، وهل الواقع السياسي كله يمـكن إدراكه عن طريق الحواس؟ أم هناك طرق أخرى سوى الحـس كالخبر والعادة؟ وهـل فهم الواقع السياسي يكفي فـيه العلم بأفراد الواقع السياسي المعينة والمشخصة؟ أم لابد من مـعرفة قواعد السياسة التي تعين على فهم جزئياتها الحادثة؟

إن المتأمل في هذه الأسئلة يفضي بنا إلى أن نقول مع العلامة ابن عاشور: «. . فلا مـساواة بين العالم وغيـره في كل عمل فيه أثر بين لتـفاوت الإدراك، مثل التـصدي لفهم الشـريعة، والقدرة على تلقي مـا طريق تلقيه الاسـتنباط،

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية» (ص٩٨).

والمقدرة على تعرف أحكام الشريعة في مختلف النوازل . .» ويكفي لإنهاء هذه المناقشة التي طالت قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩).

إذًا ففقه النفس من أعظم العون على حسن فهم الواقع، وما مر من كلام ابن خلدون لا يعارضه، وإنما له محمل صحيح بينته، وخلاصته النعي على صنف من العلماء نظروا إلى الواقع السياسي في قالب أنظارهم الفكرية، لا إلى كل الواقع، وتخصيصه للواقع السياسي بسبب خفائه لتحامي أهله عن إظهاره، وإلا فإن العالم الذي ينظر إلى الواقع السياسي في ظرفه، ويفهمه بحسب طرق فهمه غير مقصود بكلامه، وكلامي هنا إنما هو عن فقيه الواقع حقًا وصدقًا، وأظهر شروطه النظر إلى الواقع في ظرفه، بحسب طبيعة ذلك الظرف سواء كان ظرفًا خارجيًا أو علميًا، وليكن أخي القارئ تعريف فقه الواقع الذي هو: «معرفة ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، وكيفية استفادتها، وحال المستفيد» دائمًا منك على ذكر.

٥ ـ الكتاب والسنة

يشترط في فقيه الواقع أن يكون عارفًا بالكتاب والسنة، ولما كان الوحي كتابًا وسنة قد تضمن نوعين من الكلام: خبر وطلب، فإن فقيه الواقع يلزمه معرفة الأخبار التي تضمنها الوحي لأنها تحكي عن كثير مما يشمله الواقع من أنواع الموجودات وما يقوم بها من الصفات، قال شيخ الإسلام: «. . يرجع جنس

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/٤٨).

الخبر إلى الوجود والعدم»[1]، ولما كان الواقع كما تقدم هو ظرف الوجود، كانت صلة أخبار الوحي بالواقع صلة وثيقة لا يتأتى فهم الواقع دونها، لأنها إخبار عن مظروف الواقع ومشموله.

لقد تقـدم تقرير أن الوحي كله صدق وحق عند الكلام عن معنـى الحقائق، ولا بأس من زيادته بيانًا لما يترتب عليه من إيضـاح هذا الشرط، فقد دلت الأدلة القطعية، وقامت البـراهين اليقينية على صدق الرسول ﷺ فيـما يخبر به عن ربه، وأنه حق مطابق لمُخبَره، قال شيخ الإسلام ابن تيـمية: «فهكذا تصديق خبر الله ورسوله، قد عُلم يقينيًا أنه صدق مُطابِق لـمُخْـبَرِه، وعلمنا بثبوت جميع ما أخبـر به أعظم من علمنا بكل فرد فـرد من علومنا الحسـية والعقلـية، وإن كنـا جازمين بجنس ذلك، فـإن حِسَّنَـا وعقلـنا قد يعرض له من الغلط مـا يقدح في بعض إدراكاته كالشبه السوفسطائية.

وأما خبر الله ورسوله فهو صدق. موافق لما الأمر عليه في نفسه لا يجوز أن يكون شيء من أخباره باطلاً، ولا مخالفًا لما هو الأمر عليه في نفسه؛ ويُعلم من حيث الجملـة أن كل ما عارض شيئًـا من أخباره وناقضـه، فإنه باطل من جنس حجج السوفسطائية، وإن كـان العالم بذلك قد لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره.

وهذه حال المؤمنين للرسول، الذي علموا أن رسول الله الصـادق فيما يُخبر به، يعلمون من حـيث الجملة أن ما ناقض خـبره فهـو باطل، وأنه لا يجوز أن يُعارِض خبـره دليل صحيح: لا عقـلي ولا سمعي، وأن ما عـارض أخباره من الأمور التي يحتج بها المعارضون ويسمـونها: عقليات أو برهانيات أو وجدانيات

أو ذوقيات أومخاطبات أو مكاشفات أو مشاهدات، أو نحو ذلك من الأمور الدهّاشات[(١)]، أو يسمون ذلك تحقيقًا أو توحيدًا أو عرفانًا أو حكمة حقيقية أو فلسفة أو معارف يقينية، ونحو ذلك من الأسماء التي يسميها بها أصحابها، فنحن نعلم علمًا يقينيًا لا يحتمل النقيض أن تلك جهليات وضلالات وخيالات وشبهات مكذوبة وحجج سوفسطائية وأوهام فاسدة وأن تلك الأسماء ليست مطابقة لمسماها، بل هي من جنس تسمية الأوثان آلهة وأربابا، وتسمية الكذاب وأمثاله أنبياء: ﴿ إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى ﴾ (النجم: ٢٣)[(٢)].

بل إن التصديق بخبر الله ورسوله ﷺ من مقتضيات شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فهو حق واجب من حقوق الإيمان، لا يصح الإيمان بدونه، ومن لوازم هذا الإيمان عدم اعتقاد وجود مُعارِض لخبره لا عقل، ولا واقع، ولا ذوق، وأن ما يُظن من ذلك مجرد أوهام وتخرصات وإن زُعِمَت فقهًا للواقع أو غيرها، قال العلامة ابن القيم: «إن الآيات والبراهين اليقينية، والأدلة القطعية، قد دلت على صدق الرسل، وأنهم لا يخبرون عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه إلا بالحق المحض، فهم صادقون فيما يبلغونه عن الله في الطلب والخبر، وهذا أول درجات الإيمان، فمتى علم المؤمن بالرسول أنه أخبر بشيء من ذلك جزم جزمًا لا يحتمل النقيض أنه حق، وأنه لا يجوز أن يكون في الباطن بخلاف ما أخبر به، وأنه يمتنع أن يُعارضه دليل قطعي

---

(١) «أي الأمور المدهشة والمذهلة والعجيبة».

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٣١-٣٢).

لا عقلي ولا سمعي، فإن كل ما يظن أنه يعارضه من ذلك فهي حجج داحضة، وشبه فاسدة، من جنس شبه السفسطة والقرمطة . . »[1].

إذا تقرر ذلك فإن أخبار الوحي قسمت الواقع إلى قسمين:

١ ـ واقع غيب: وهو شيء موجود في الواقع، وحقيقة ثابتة في نفس الأمر، ولا سبيل إلى معرفته، ومعرفة ثبوت مطابقته لما في نفس الأمر إلا عن طريق الوحي، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما ما أخبرت به الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة أكمل وأعظم مما نشهده نحن في هذه الدار. وتلك أمور محسوسة تُشاهَد وتُحس ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة. ويمكن أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك . . »[2].

٢ ـ واقع شهادة: ولا يمكن حصر مدارك معرفته في الدليل الحسي أو العقلي، بل هناك المركب منهما كالخبر والتجربة والقرائن، وأعظم أنواع الخبر التي تعتبر مصدر معرفة المسلم بعالم الشهادة نفسه الوحيُ، فمثلاً قد تضمن الوحي من الأخبار عن الإنسان وحقيقته ما لا سبيل إلى إدراكه بواسطة العقل استقلالاً، ذلك أن هذا الإنسان وهو من أعظم أنواع هذا الواقع الموجود يبقى لُغزًا مُحَيِّرًا ـ إذا لم نهتد بخبر خالقه عنه ـ رغم تراكم المعارف البشرية عنه، يقول ألكسيس كاريل: «وفي الحق لقد بذل الجنس البشري مجهودًا جبارًا لكي يعرف نفسه، ولكن بالرغم من أننا نملك كنزًا من الملاحظة التي كدسها العلماء والفلاسفة والشعراء وكبار الروحانيين في جميع الأزمان، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب

---

(١) «الصواعق المرسلة» (٣/ ٨٥٥-٨٥٦).
(٢) «الرد على المنطقيين» (ص٣٠٩).

معينة فقط من أنفسنا . . إننا لا نفهم الإنسان ككل . . إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة، وحتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا . . فكل واحد منا مكون من موكب من الأشباح، تسير في وسطها حقيقة مجهولة.

وواقع الأمر أن جهلنا مُطبق. فأغلب الأسئلة التي يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظل بلا جواب، لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنية ما زالت غير معروفة . . فنحن لا نعرف حتى الآن الإجابة على أسئلة كثيرة مثل: كيف تتحد جزئيات المواد الكيماوية لكي تكوِّن المركب والأعضاء المؤقتة للخلية؟ كيف تقرر الجينس الموجودة في نواة البويضة الملقحة صفات الفرد المشتقة من هذه البويضة؟ كيف تنتظم الخلايا في جماعات من تلقاء نفسها، مثل الأنسجة والأعضاء. فهي: كالنمل والنحل تعرف مقدمًا الدور الذي قدر لها أن تلعبه في حياة المجموع، وتساعدها العمليات الميكانيكية الخفية على بناء جسم بسيط ومعقد في الوقت ذاته . . ما هي طبيعة تكويننا النفساني والفسيولوجي؟ إننا نعرف أننا مركب من الأنسجة والأعضاء والسوائل والشعور، ولكن العلاقات بين الشعور والمخ ما زالت لُغزًا . . إننا ما زلنا بحاجة إلى معلومات كاملة تقريبًا عن فسيولوجية الخلايا العصبية . . إلى أي مدى تؤثر الإرادة في الجسم؟ كيف يتأثر العقل بحالة الأعضاء؟ على أي وجه تستطيع الخصائص العضوية والعقلية التي يرثها كل فرد أن تتغير بواسطة طريقة الحياة، والمواد الكيماوية الموجودة في الطعام، والمناخ، والنظم النفسية والأدبية؟

إننا مازلنا بعيدين جدًا عن معرفة ماهية العلاقات الموجودة بين الهيكل العظمي والعضلات والأعضاء، ووجوه النشاط العقلي والروحي . . ومازلنا نجهل العوامل

التي تحدث التوازن العصبي ومقاومة التعب والكفاح ضد الأمراض .. إننا لا نعرف كيف يمكن أن يزداد الإحساس الأدبي، وقوة الحكم، والجرأة .. ولا ما هي الأهمية النسبية للنشاط العقلي والأدبي، وكذا النشاط الديني؟ أي شكل من أشكال النشاط مسئول عن تبادل الشعور أو الخواطر؟ ..

وهناك أسئلة أخرى لا عداد لها يمكن أن تُلقى في موضوعات تعتبر على غاية الأهمية بالنسبة لنا، ولكنها ستظل جميعًا بلا جواب .. فمن الواضح أن جميع ما حققه العلماء من تقدم فيما يتعلق بدراسة الإنسان مازال غير كاف، وأن معرفتنا بأنفسنا مازالت بدائية في الغالب.»[1].

إن هذا الجهل المطبق بحقيقة الإنسان له آثار وخيمة على حضارة الإنسان، ذلك أن هذه الحضارة المادية المعاصرة دخلت بسبب ذلك الجهل في نفق مظلم، أكبر خاسر فيه هو الإنسان الذي كرمه ربه، يقول ألكسيس كاريل: «إن الحضارة العصرية تجد نفسها في موقف صعب، لأنها لا تلائمنا. لقد أنشئت دون أي معرفة بطبيعتنا الحقيقية، إذ أنها تولدت من خيالات الاكتشافات العلمية، وشهوات الناس، وأوهامهم، ونظرياتهم ورغباتهم، وعلى الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا إلا أنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا وشكلنا»[1].

لقد تضمن الوحي من الأخبار عن النفس الشيء الكثير الذي يمكن من تجلية حقيقتها، وبيان علاقتها بالبدن، وما ينشأ عن هذه العلاقة، مع معرفة ما يعرض لها من أحوال كأسباب سعادتها، وموجبات تنعمها، أو أسباب شقاوتها ودواعي

---

(١) «الإنسان ذلك المجهول» ألكسيس كاريل (ص١٧-١٩).
(٢) المصدر السابق (ص٣٧).

نكدها، إلى غير ذلك مما امتـلأ به وحي الله ـ جلَّ وعلا ـ؛ ولا ريب أن المعرفة به وسيلة المعرفة بالإنسان وواقعه، والجهل به جهل بأعظم أجزاء الواقع.

إن المقصود هـو بيان أن الواقع الذي تضمن الوحيُ الإخبـارَ عنه ينقسم إلى غيب وشهادة، قال شيخ الإسـلام ابن تيمية: «إن الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ فسمـوا الموجودات إلى غيب وشهادة، وأمروا الإنسـان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب»[1]، وقد كان السبب الذي حمل كثـيرًا من أهل البدع على تحريف معاني الغيب وإخراجهـا عن مدلولها، ضغط الواقع بمفهومـه المنحرف، والذي يحصره أصحابه فيما يمكن الإحساس به في الحياة الدنيا، مما حملهم على تسليط التأويل على كثـير من أمـور الغيب كالملائـكة والجن والجنة والنار، وانظر مثـلاً إلى قول الأستـاذ محمـد عبـده (ت: ١٣١٣هـ) في تأويل الملائكة والشيـاطين: «إن إلهام الخير والوسوسة بالشـر مما جاء في لسان صاحب الوحي ﷺ، وقد أسندا إلى هذا العوالم الغيبية، وخواطر الخير التي تُسمى إلهامًا، وخواطر الشر التي تسمى وسوسة، كل منهما محله الروح، فالملائكة والشياطين إذن أرواح تتصل بأرواح الناس، فلا يصح أن تُمثل الملائكة بـالتماثيل الجثمانيـة المعروفة لنا، لأن هذه لو اتصلت بأرواحنا فإنها تتصل بها من طرق أجسامنا، ونحن لا نحس بشيء يتصل بأبداننا لا عند الوسوسة ولا عند الشعـور بداعي الخير من النفس، فإذن هي من عوالم غير عالم الأبدان قطعًا، والواجب على المسلم في مثل هذه الآية[2] الإيمان بمضمونها، مع التـفويض أو الحمل على أنها حكاية تمثيل ثم الاعتـبار بها بالنظر في الحكم التي سيقت لهـا القضية»[3]. بل أصغ سمعك إلى ما هو أدهى وأمر،

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ١٥٧).

(٢) يقصد قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٤).

(٣) أي: قصة آدم وسجود الملائكة له وامتناع إبليس. «تفسير المنار» لمحمد عبده (١/ ٢٦٧).

مما يؤكد ما ذكرت لك من اشتراط إحساسه بتلك العوالم للإيمان بها كما جاءت، كأننا أمام مادي لا مؤمن يتكلم، قال ـ رحمه الله ـ: «أفلا تزعم أن لله ملائكة في الأرض وملائكة في السماء؟ هل عرفت أين تسكن ملائكة الأرض؟ وهل حددت أمكنتها ورسمت مساكنها؟ وهل عرفت أين يجلس من يكون منهم عن يمينك، ومن يكون منهم عن يسارك؟ هل ترى أجسامهم النورانية تضيء لك الظلام، أو تؤنسك إذا هجمت عليك الأوهام؟ فلو ركنت إلى أنها قوى أو أرواح منبثة فيما حولك وما بين يديك وما خلفك، وأن الله ذكرها لك بما كان يعرفها سلفك، وبالعبارة التي تلقنتها عنهم، كيلا يوحشك بما يُدهشك، وترك لك النظر فيما تطمئن إليه نفسك من وجوه تعرفها، أفلا يكون ذلك أرْوَح لنفسك وأدعى إلى طمأنينة عقلك؟ أفلا تكون قد أبصرت شيئًا من وراء حجاب، ووقفت على سر من أسرار الكتاب؟ فإن لم تجد في نفسك استعدادًا لقبول أشعة هذه الحقائق، وكنت ممن تؤمن بالغيب، ويفوض في إدراك الحقيقة ويقول: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران: ٧)، فلا ترم طلاب العرفان بالريب ما داموا يصدقون بالكتاب الذي آمنت به، ويؤمنون بالرسول الذي صدقت برسالته، وهم في إيمانهم أعلى منك كعبًا، وأرضى منك بربهم نفسًا، ألا إن مؤمنًا لو مالت نفسه إلى فهم ما أنزل إليه من ربه على النحو الذي يطمئن إليه قلبه ـ كما قلنا ـ كان من دينه في فقه، ومن فضل ربه في سعة»[1].

إن أظهر غلط وقع فيه الأستاذ محمد عبده هو أنه اشترط أن يُحس بعالم الغيب في عالم الشهادة، انظر إلى قوله: «فلا يصح أن تُمثل الملائكة بالتماثيل

(١) «تفسير المنار» (١/ ٢٧٣).

الجثـمانية المعـروفة لنا، لأن هذه لو اتصلت بأرواحنا فـإنها تتـصل بها من طرق أجسامنا، ونحن لا نحس بشيء يتصل بأبداننا لا عند الوسوسة ولا عند الشعور بداعي الخير من النفس»، وانظر إلى قوله كذلك: «هل عرفت أين تسكن ملائكة الأرض؟ وهل حددت أمكنتـها ورسمت مساكنهـا؟ وهل عرفت أين يجلس من يكون منهم عن يمينك، ومن يكون منهم عن يسارك؟ هل ترى أجسامهم النورانية تضيء لك الظلام، أو تؤنسك إذا هجمت عليك الأوهام؟»؟

ولما لم يحس بها في عالم الدنيا جعلها من عالم الأرواح الذي جعله مقابلاً لعالم المحسوسات قال ـ رحمه الله ـ: «. . فإذن هي من عوالم غير عالم الأبدان قطعًا». وقال أيضًا: «فـلو ركنت إلى أنها قوى أو أرواح منبثة فيـما حولك وما بين يديك وما خلفك، وأن الله ذكرها لك بما كان يعرفها سلفك، وبالعبارة التي تلقنتها عنهم، كيلا يوحشك بما يدهشك . .»، فآل الأمر به إلى إنكار وجودها، ولا ينفعه تسميـتها أرواحًا أو قوى، لأنه لما جعلها قسيمـة للمحسوس كانت من قسم المعـقول؛ وحقيقـة المعقول ما كـان موجودًا في العقل لا فـي الخارج، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمـه الله ـ في الرد على الفلاسفة: «وأيضًا فدعواهم أن (الجـوهر) جنس تحـتـه أربعـة، وهي العـقل، والنفس، والمادة، والصـورة، والخامس هو الجسم. إذا حُقق الأمر عليهم كان ما يثبتونه من (العقليات) إنما هو مـوجود في الذهن و(العـقل) بمنزلة الكليـات لا وجود لهـا في الخارج. وقـد اعترف بهذا من ينصرهم ويعظمهم، كابن حزم وغيره.

ومن زعم أن عالـم الغيب الذي أخبـرت به الرسل هو العالم العـقلي الذي يثـبته هـؤلاء فهو من أضـل الناس. فإن ابن سـينا ومن سلك سبـيله في هذا،

كالشهرستاني والرازي وغيرهما، يقولون: إن الإلهيين يثبتون العالم العقلي، ويردون على الطبيعيين منهم الذين لا يثبتون إلا العالم الحسي، ويدعون أن العالم العقلي الذي يثبتونه هو ما أخبرت به الرسل من الغيب الذي أمروا بالإيمان به، مثل وجود الرب، والملائكة، والجنة.

وليس الأمر كذلك، فإن ما يثبتونه من (العقليات) إذا حُقّق الأمر لم يكن لها وجود إلا في العقل. وسُمّيت (مجردات) و(مفارقات) لأن العقل يجرد الأمور الكلية عن المعينات.

وأما تسميتها (مفارقات) فكان أصله أن (النفس الناطقة) تفارق البدن، وتصير حينئذ (عقلاً)؛ وكانوا يسمون ما جامع المادة بالتدبير لها كالنفس قبل الموت (نفسًا)، وما فارقها بالكلية فلم يتعلق بها لا تعلق تدبير ولا غيره (عقلاً). ولا ريب أن (النفس الناطقة) قائمة بنفسها، باقية بعد الموت، منعّمة أو معذّبة، كما دل على ذلك نصوص الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة وأئمتها؛ ثم تعاد إلى الأبدان. ومن قال من أهل الكلام: «إن النفس عرض من أعراض البدن»، أو «جزء من أجزائه» فقوله بدعة، ولم يقل ذلك أحد من سلف الأمة.

ولكن ما يدّعون ثبوته في الخارج من (المجردات العقلية) لا يثبت ـ على السبر العقلي ـ له تحقّق إلا في الذهن . . .

والمقصود هنا أن ما يثبتونه من (العقليات) إذا حُقّقت لم تكن إلا ما ثبت في عقل الإنسان، كالأمور الكلية، فإنها عقلية مطابقة لأفرادها الموجودة في الخارج، وكذلك العدد المجرد عن المعدود والمقدار المجرد عن المقدور، والماهية المجردة عن الوجود، والزمان المجرد عن الحركة، والمكان المجرد عن الجسم وأعراضه.

ولهذا كـان منتهـى محقـقيـهم (الوجود المطلق) وهـو الوجود المشـترك بين الموجودات. وهذا إنما يكـون في الأذهان، لا في الأعيان. والمتـفلسفـة يجعلون (الكلي المشترك) موضوع العلم الإلهي.

وأما (الوجود الواجب) فتارة يقولون: هو الوجود المقيد بالقيود السلبية، كما يقوله ابن سـينا؛ وتارة يجعلونه المجـرد عن كل قيد سلبـي وثبوتي، كمـا يقوله بعض الملاحـدة من الباطنيـة والرافضة والاتحـادية، وتارة يجعلونه نـفس وجود الموجودات، فـلا يجعلون للممكنات وجـودًا غير (الوجـود الواجب) وقد بُسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع.

وغايـتهم أنهم يجـعلون في أنفسـهم شيـئًا، ويظنون أن ذلك موجـود في الخارج. ولهذا تمدهم الشـياطين. فإن الشياطين تتصـرف في الخيال، وتلقي في خيالات الناس أمورًا لا حقيقة لها. ومـحققو هؤلاء يقولون: «أرض الحقيقة هي أرض الخيال».

وأما ما أخـبرت به الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ من الغيب فهـو أمور ثابتة أكـمل وأعظم مما نشهـده نحن في هذه الدار. وتلك أمـور مـحسـوسة تُشـاهد وتُحس ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة. ويمكن أن يشهدها في هذه الدار من يختـصه الله بذلك، ليسـت عقلية قـائمة بالعقل. ولهـذا كان الفـرق بينها وبين الحسيات التي نشهدها أن تلـك (غيب) وهذه (شهادة) قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة:٣).

وكون الشيء غائبًا وشاهدًا أمر إضافي بالنسبة إلينا. فإذا غاب عنا كان (غيبًا) وإذا شهدناه كان (شهادةً). وليس هو فـرقًا يعود إلى أن ذاته تُعقل ولا تُشهد ولا تُحس. بل كل ما يعقل ولا يمكن أن يُشهد بحال فإنما يكون في الذهن.

والملائكة يُمكن أن يُشهدوا ويُروا. والرب تعالى يمكن رؤيته بالأبصار، والمؤمنون يرونه يوم القيامة، وفي الجنة، كما تواترت النصوص في ذلك عن النبي ﷺ، واتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها»[1].

لقد جلبت هذا النص رغم طوله لما فيه من الفوائد العظيمة، والتي من خلالها يتجلى فساد ما ذهب إليه الأستاذ محمد عبده، وأنه ما تفيأ ظل حجة، ولا أوى إلى شبح برهان، وما سلك مسلكًا علميًا حتى يهون الجولان معه في رهان البحث، ومجالدة الجدال، سوى أنه باهت تلك الحقائق الجلية بدعاوى ظنية وخيالات وهمية، يريد أن يقتلع بها أهرام تلك الأسس التي يزول الأبد ولا تزول، ويبيد الدهر ولا تبيد؛ وإليك أخي القارئ بعض تلك الفوائد التي صدَّع صُبْحُها فحمةَ الدجى، وهتكت شمسها أستار الظلام:

(أ) بدأ أولاً بتقرير أن ما يثبته الفلاسفة من (العقليات) إنما هي أمور موجودة في الذهن، وليست موجودة في الخارج، لأن ما يوجد في الخارج لا يكون إلا جزئيًا معينًا كما تكرر بيانه سابقًا.

(ب) ثم انتقل لبيان ضلال من جعل ما أخبرت به الأنبياء من الغيب هو العالم العقلي، لأن لازم ذلك أن عالم الغيب ـ بما فيه الملائكة والجن ـ لا وجود له إلا في الذهن، وليس ثابتًا في نفس الأمر والواقع، ولا ريب أن هذا يؤول إلى تكذيب خبر النبي ﷺ، وأنه غير مطابق لمُخبَره.

---

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٣٠٧-٣١٠).

وقد سلك الأستاذ محمد عبده طريقة أهل التبديل والمتمثلة في أحد قسميها: الوهم والتخييل، دون التحريف والتأويل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون: إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، ولكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم، وأن الأبدان تعاد، وأن لهم نعيمًا محسوسًا، وعقابًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأن من مصلحة الجمهور أن يُخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريق»[1].

وانظر أخي القارئ قول الأستاذ محمد عبده: «.. فلو ركنت إلى أنها قوى أو أرواح منبثة فيما حولك وما بين يديك وما خلفك، وأن الله ذكرها لك بما كان يعرف سلفك، وبالعبارة التي تلقنتها عنهم، كيلا يوحشك بما يدهشك»، فأنت ترى كيف زعم أن الله لو أخبرك بحقيقة الملائكة وأنها قوى لكان هذا داعيًا إلى دهشتك بسبب غرابته عن مألوفك، ولهذا مثلها لك بما أخذته عمن قبلك؛ وأصرح منه قوله: «فإذن هي من عوالم غير عالم الأبدان قطعًا، والواجب على المسلم في مثل هذه الآية الإيمان بمضمونها، ومع التفويض أو الحمل على أنها حكاية تمثيل ..»، انظر إلى قوله: «أو الحمل على أنها حكاية تمثيل»، وأنت تعلم أخي القارئ أنك إذا حملتها على أنها حكاية تمثيل فإن ذلك يخرجها عن حقيقتها، ويؤول الأمر إلى تكذيب من أخبر بها، وهل الكذب إلا مخالفة الخبر لما عليه الشيء في نفس الأمر؟

---

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٣٠٨).

(جـ) بين ابن تيمية - رحمه الله - سبب ضلال الفلاسفة في اعتقادهم وجود معقولات خارج الذهن مفارقة للبدن والجسم، فهم قلدوا سلفهم من فلاسفة اليونان الذين جردوا الأمور الكلية عن المعينات بعقولهم فظنوا ثبوتها في الخارج، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا كان مبدأ فلسفة هؤلاء. فإنهم نظروا في الأجسام الطبيعية، فعلموا القدر المشترك الكلي، فصاروا يظنون ثبوته في الخارج. فكان أولهم فيثاغورس وشيعته أثبتوا أعدادًا مجردة في الخارج. ثم رد عليهم أفلاطون وشيعته، وأثبتوا ماهيات كلية مجردة، مثل (إنسان كلي)، و(فرس كلي) - أزلي أبدي خارج الذهن -. وأثبتوا أيضًا زمانًا مجردًا سموه (الدهر)، وأثبتوا مكانًا مجردًا سموه (الخلاء)، وأثبتوا مادة مجردة عن الصور، وهي (المادة الأولى) و(الهيولى الأولى) عندهم.

فجاء أرسطو وشيعته، فردوا ذلك كله عليهم، ولكنهم أثبتوا هذه (المجردات) في الخارج مقارنة للأعيان، وفرقوا بين الشيء الموجود في الخارج، وبين ماهيته الكلية المقارنة لأفرادها في الخارج، كما ذكر ذلك عن ابن سينا وأمثاله. وَغَلِطَ هؤلاء في هذا . .»[1].

إن هؤلاء الإسلاميين الذين قلدوا فلاسفة اليونان لما وجدوا أن الروح تفارق البدن سموها عقلاً لأنها لا تتعلق بها تعلق تدبير ولا غيره، ونزلوا الكليات العقلية منزلة الروح المفارقة للبدن، وأن لها وجودًا خارج الذهن عاريًا عن التلبس بخواص الأجسام، ولهذا قسموا الموجودات إلى محسوسات ومعقولات، ونسوا أن الروح عينٌ موجودة محسوسة وليست أمرًا معقولاً، قال شيخ الإسلام

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٣٠٨).

ابن تيمية: «لكن الروح معينة، والبدن معين، ومقارنة أحدهما الآخر ممكن، وهؤلاء يشتبه عليهم مقارنة الروح للبدن وتجريدها عنه، بمقارنة الكليات المعقولة لجزئياتها وتجريدها عنها، والفرق بين هذا وهذا أبين من أن يحتاج إلى بسط.

وهم يلتبس عليهم أحدهما بالآخر، فيأخذون لفظ (التجريد) و(المقارنة) بالاشتراك، ويقولون: العقول المفارقة للمادة، ولا يميزون بين كون الروح قد تكون مقارنة للبدن، وبين المعقولات الكلية التي لا تتوقف على وجود معين، فإن الروح ـ التي هي النفس الناطقة ـ موجودة في الخارج، قائم بنفسه، إذا فارقت البدن.

وأما العقليات الكلية المنتزعة من المعينات فإنما هي في الأذهان لا في الأعيان، فيجب الفرق بين تجريد الروح عن البدن، وتجريد الكليات عن المعينات»[1].

(د) قرر ـ رحمه الله تعالى ـ بأوضح بيان ما دلت عليه البراهين القاطعة، والأدلة الساطعة أن: «ما أخبرت به الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة . .» وأنها أمور محسوسة تشاهد وتحس، غير أن الإحساس بها إنما يكون بعد الموت، ولا ريب أن هذا خلاف ما ذهب إليه الأستاذ محمد عبده الذي زعم أن الملائكة والشياطين ليست محسوسة، وأنها لو كانت محسوسة لأحسسنا بها، كما تقدم النقل عنه.

إن هذا الذي ذهب إليه الأستاذ محمد عبده يؤكد ما ذكرته عنه من أنه لم يسلك مسلكًا علميًا، ولا أوى إلى شبح برهان، وإنما بضاعته الإجمال مع أن

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/١١٨-١١٩).

المقام مقام تفصيل، والإجمال في مقال التـفصيل معترض عند أرباب التحصيل، إن إجماله يتضح في عدم بيان مقصـوده بالمحسوس، هل هو ما يحسه الشخص المعين، بحيـث إذا لم يحسه كـان دليلاً على عـدم وجوده؟ أم المحســوس هو ما يمكن إحـساسـه في الدنيـا، بحـيث إذا لم يكن مما يحس في الدنيـا فـإنه غيـر موجود؟ أم المحـسوس هو ما يمكن الإحساس به ولو بـعد الموت، بحيث يدخل عالم الغيب فـيه؟. قال شيخ الإسلام ابن تيميـة ـ رحمه الله ـ في رده على ابن سينا الذي زعم وجـود مقابل للمحـسوس: «قلت: يقال له قـولك: (قد يغلب على أوهام الناس أن الموجـود هو المحـسوس)، إمـا أن تريد أن الموجود هو مـا أحسه الشخص المعين، أو ما يمكن إحســاسه في الدنيا، أو ما يمكن الإحساس به ولو بعد الموت.

فأما الأول فلا يقوله عاقل، فإنه ما من عاقل إلا ويعلم إما بخبر غيره، وإما بنظره وقياسه ما لم يعلمه بحسه، ومن حكى عن البراهمة ـ أو غيرهم من الأمم ـ أنهم حصروا الموجودات في المحسوسـات، بمعنى أنه ما لم يحسه الشخص المعين لا يصدق به، وأنه لا يُصدق بالأخبار المتواتـرة وغيرها، فلم يفهم مرادهم، فإن أمة من الأمم لها بلاد يعيشون فيها لابد أن يميز الرجل بين أمه وأبيه، وأن يعرف من حوادث بلده وسير ملوكهم وعاداتهم ما لا يعرفه إلا بالخبر . . .

ولكن البـراهمة أنكرت مـا سـوى هذا الموجود المحـسوس، كـما هو قـول الطبيعيـة من الفلاسفة، وقول الفرعونيـة ونحوهم، وهذا هو المردود عليهم . . ويمكن أن البراهمة ـ أو بعضهم ـ قال ما لا يمكن مـعرفته بالحس البتة فهو ممتنع، وهذا قول أكثر أهل الأرض من أهل الملل وغـيرهم، وهو القول الذي أنكره ابن سينا وأراد إبطاله.

لكن هؤلاء نوعان: منهم من أنكر ما لا يحسه عموم الناس في الدنيا، حتى أنكر الملائكة والجن، بل وجحد رب العالمين سبحانه، فهؤلاء هم الكفار الدهرية المعطلة المحضة.

وابن سينا وأمثاله يردون على هؤلاء، لكن يردون عليهم أحيانًا بحجج فاسدة.

وهذا هو القسم الثاني: وهو إنكار الإنسان ما لا يحس في الدنيا.

والقسم الثالث: وهو أن الموجود هو ما يمكن الإحساس به، ولو في الآخرة، وأن ما أخبرت به الرسل من الغيب، كما أخبرت به عن الجنة والنار وعن الملائكة، بل وإخبارهم عن الله تعالى هو مما يمكن معرفته بالحس كالرؤية.

فهذا قول جماهير أهل الإيمان بالرسل، وسلف الأمة وأئمتها، فإنهم متفقون على أن الله يُرى في الآخرة عيانًا، كما يُرى الشمس والقمر، وأنه لا يلزم من تعذّر رؤية الشيء في حال تعذر رؤيته في حال أخرى، بل قد يُرى الشيء في حال دون حالٍ، كما أن الأنبياء يرون ما لا يراه غيرهم من الملائكة وغيرها، بل والجن يراهم كثيرٌ من الناس»[1].

إن عدم تفريق الأستاذ محمد عبده بين ما هو محسوس لنا بالفعل، وبين ما يمكن إحساسه، وإن كنا الآن لا نستطيع أن نحسه، هو من مشارات غلطه في هذه المسألة الجلية، «نعم ما أخبرتنا به الأنبياء من الغيب ليس محسوسًا لنا،فلا نشهده الآن، بل هو غيب عنا، ولكن هو مما يمكن إحساسه، ومما يحسه الناس بعد الموت.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٢/ ٣٩١-٣٩٣).

ولهذا كانت عبارة الأنبياء - عليهم السلام - تقسم الأمور إلى غيب وشهادة، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة:٣)، وقال: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾ (هود:٤٩)، وقال: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (الحشر:٢٢).

وأما هؤلاء فيقسمونها إلى محسوس ومعقول. والمعقول في الحقيقة: ما كان في العقل، وأما الموجودات الخارجية فيمكن أن ينالها الحس، وأن يوقف الإحساس بها على شروط متيقنة الآن»[1].

(هـ) بين - رحمه الله - أن كون الشيء شاهدًا أو غائبًا أمر إضافي نسبي، «وليس هو فرقًا يعود إلى أن ذاته تُعقل ولا تُشهد ولا تُحس». فما غاب يُسمى (غيبًا)، وما شهدناه يُسمى (شهادة)، ثم ذلك الغيب سيصير شهادة بعد ذلك، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن الرسل - صلوات الله عليهم - قسموا الموجودات إلى غيب وشهادة، وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب.

وكون الشيء شاهدًا وغائبًا أمر يعود إلى كونه الآن مشهودًا أو ليس الآن بمشهود، فما لم يكن الآن مشهودًا يمكن أن يُشهد بعد ذلك، بخلاف هؤلاء النفاة، فإنهم قسّموا الموجودات في الخارج إلى محسوس، وإلى معقول لا يمكن الإحساس به بحال.

وهذا مما ينفيه صريح العقل لا مما يثبته، وإنما المعقول الصرف ما كان ثابتًا في العقل كالعلوم الكلية، وليس للكليات وجود في الخارج، مع أنه قد يُقال:

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/١١٩).

إنه يمكن الإحساس بها أيضًا، إذا أمكن الإحساس بمحلها، كما يمكن الإحساس بأمثالها من الأعراض، كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك . .»[1] ثم هنا سؤال مشروع هل الحس محصور في هذا الحس الظاهر؟ يجيب عن ذلك شيخ الإسلام فيقول: «لكن نحن لا نحس الآن بهذه الأمور بالحس الظاهر، وعدم إحساسنا الآن بذلك، لا يمنع أن الملائكة يمكنها الإحساس بذلك، وأنه يمكننا الإحساس بذلك في حال أخرى، وأنه يمكن كل واحد أن يُحس بما في باطن غيره، كما يمكنه الإحساس الآن بوجهه وعينه، وإن كان الإنسان لا يرى وجهه وعينه، فقد يشهد الإنسان من غيره ما لا يشهده من نفسه . .

وأيضًا فالحس نوعان: حس ظاهر يحسه الإنسان بمشاعره الظاهرة فيراه ويسمعه ويباشره بجلده؛ وحس باطن كما أن الإنسان يحس بما في باطنه من اللذة والألم، والحب والبغض، والفرح والحزن، والقوة والضعف، وغير ذلك.

والروح تحس بأشياء لا يحس بها البدن، كما يحس من يحصل له نوع تجريد بالنوم وغيره، بأمور لا يحس بها غيره.

ثم الروح بعد الموت تكون أقوى تجردًا، فترى بعد الموت وتحس بأمور لا تراها الآن ولا تحس بها.

وفي الأنفس من يحصل له ما يوجب أن يرى بعينه ويسمع بأذنه ما لا يراه الحاضرون ولا يسمعونه، كما يرى الأنبياء الملائكة ويسمعون كلامهم، وكما يرى كثير من الناس الجن ويسمعون كلامهم.

---

(١) المصدر السابق (٣/١٥٧).

وأما مـا يقوله بعض الفـلاسفة: إن هذه المرئيـات والمسمـوعات إنما هي في نفس الرائي لا في الخارج، فهذا مما قد عُلم بطلانه بأدلة كثيرة . .

ومن كان له نوع من خبرة بالجن إما بمبـاشرته لهم في نفسه وفي الناس، أو بالأخبار المتواترة له عن الناس، علم من ذلك ما يوجب له اليقين التام بوجودهم في الخارج، دع ما تواتر من ذلك عن الأنبياء.

وكذلك ما تواتر عن الأنبيـاء من وصف الملائكة هو مما يُوجب العلم اليقيني بوجودهم في الخارج، كـقصة ضيف إبراهيم المكرمين، ومجـيئهم إلى إبراهيم، وإتيانه لهم بـالعجل السمين ليـأكلوه، وبشارتهم لسـارة بإسحاق ويعـقوب، ثم ذهابهم إلى لوط، ومخـاطبتهم له، وإهلاك قرى قـوم لوط، وقد قص الله هذه القصة في غير موضع.

وكذلك قصة مـريم وإرسال الله إليها جبريل في صورة بشر حـتى نفخ فيها الروح، وكذلـك قصة إتيـان جبـريل إلى النبي ﷺ تارة في صـورة أعرابي، وتارات في صورة دحية الكلبي.

فـمن علم أن الـروح قـد تحس بما لا يحس به البــدن، وأن من الناس من يحس بروحه وبدنه ما لا يحســه غيره من الناس، توسع له طرق الحس، ولم ير الحس مقصوراً على ما يحسه جمهور الناس في الدنيا بهذا البدن، فإن هذا الحس إنما يُدرك بعض الموجودات»[١].

---

(١) المصدر السابق (٣/ ١٥٧-١٥٩).

نخلص من هذا التطواف إلى أن الواقع ليس محصورًا في عالم الشهادة، بل يدخل فيه عالم الغيب، وأنه لا سبيل إلى معرفة الواقع المغيب إلا بواسطة خبر الوحي كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «ولهذا كان الغيب كله إنما يُعلم بالسماع والخبر، ثم يصير المغيَّب شهادة، والمُخبَر عنه معاَينًا، وعلم اليقين عين اليقين»[1]، وإذا كان الأمر كذلك فيلزم فقيه الواقع أن يكون عارفًا بنصوص الأخبار من الوحيين، ولما تضمنته من الحكاية عن كثير من أفراد الواقع التي لا سبيل إلى معرفتها إلا عن طريقه، أو التي يمكن للإنسان أن يعرفها عن طريق الحس أو العقل لكن معرفة قاصرة بدونه.

وأما النوع الثاني: وهو الطلب أو الأحكام التي يراد منها الحكم على الواقع، أو تكييفه ليكون أكثر إصابة ومناسبة لأحكام الله، فإنه لا بد من معرفة فقيه الواقع له أيضًا، ذلك لأن الإسلام كله حقائق في أخباره وأحكامه، قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور: «فمعنى كون الإسلام حقائق أن ما يدعو إليه القرآن وكلام النبي ﷺ الأمة من التعاليم بأسمائها ومعانيها المرادة له، أمور متميز بعضها من بعض موجودة في نفس الأمر والواقع.

فالعقائد الإسلامية، وشرائع الإسلام وقوانينه حقائق تدركها العقول وتطبقها على الخارج فتجدها مطابقة للواقع، وهي كلها تحوم حول تقويم المجتمع الإسلامي أفرادًا وجماعات في الاعتقاد والتفكير وفي الأعمال على أن يأخذوا بالحقائق وينبذوا التوهمات والتخيلات وما نسميه بالخرافات.

---

(١) المصدر السابق (٤/ ٣٩).

وإنما بسطنا القـول في هذا وبيناه لأنه من المعاني الدقـيقـة التي تقصـر عنها عبارات كثيرة.

فالحقـيقة في كلامنا: الشيء الذي حق، أي ثبت وجـوده في الخارج ونفس الأمـر، لا يشوبه شيء مـن الشك أو التوهم، وذلك أوضـح الوجود، فـيكون وجودها بنفسها في نفس الأمر، فكأنهـا متحيزة في العالم وفي إدراك العقل، لا ينكر وجودها إلا السوفسطائية المنكرون لحقائق الأشياء»[1].

إن تقرير كون الأحكام الطلبية حقائق وإن كانت من الحق النافع لا من الحق الموجود، يتضح بتقرير الفرق بين نوعي العلوم والاعتقادات والأحكام:

١ - **العلوم والاعتقادات والأحكام التابعة لمتعلقها المطابقة لها وهي التي تعد من قبيل الموجود والقدري والكوني**، وتحت هذا النوع يدخل ما مر من الأخبار، فقد مر أن جنس الخبر يرجع إلى الوجود والعـدم. فالعلم، والاعتقاد، والحكم، في هذا النوع تابع انفعالي لأنه مـستفاد من الوجود الخارجي كعلـمنا بوجود السماء والأرض، قال شـيخ الإسلام ابن تيميـة: «.. فعلمنا بما لا يفتـقر إلى علمنا[2] كـعلمنا بوجـود السمـاوات والأرض، وكـذلك علمنا بالله وأسـمـائه وصفـاته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والنبيين، وغير ذلك: علم تابع انفعالي»[3]، ومعنى كونه تابعًا أي يتبع المعلوم الموجود في الخارج بحيث يطابقه ولا يخالفه لا بزيادة ولا بنقـصان، بل هو إدراك للمـعلوم على ما هو عليـه في الواقع ونفس

---

(١) «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» (ص٢٨-٢٩).

(٢) أي: في وجوده، فهو موجود سواء علمناه أو لم نعلمه، ذلك لأن عدم العلم ليس دليلاً على العدم.

(٣) «مجموع الفتاوى» (١٩/١٢٩-١٣٠).

الأمر، ومعنى كونه انفعاليًا: أي يتأثر بالحالة التي يكون المعلوم عليها، وليس له تأثير في حالة المعلوم ولهذا كان تابعًا لا متبوعًا.

٢ ـ العلوم والاعتقادات والأحكام المتبوعة بمتعلقها، وهي التي تُعتبر من قبيل المقصود والمطلوب الديني والشرعي، فالعلم، والاعتقاد، والحكم في هذا النوع متبوع فعلي، لأنه شرط في وجود المعلوم والمعتقَد والمحكوم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «علم العالم بما يُريد أن يفعله، فهذا علم فعلي، هو شرط في وجود المعلوم، إذ وجود المعلوم بدونه ممتنع»[١]، ومعنى كونه فعليًا أنه السبب في وجود المعلوم في الخارج كما نتصور السرير مثلاً ثم نوجده، ولهذا كان متبوعًا. نعم هذا المعلوم والمفعول تابع لذلك العلم الفعلي مُطابِق له، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وما من علم إلا وهو مُطابق لمعلومه مُوافِق له، سواء كان المعلوم مستغنيًا عنه، أو كان وجود المعلوم بوجوده، فيكون تابعًا منفعلاً مطابقًا بهذا الاعتبار»[٢]

إن جنس الطلب يرجع إلى الحق النافع المطلوب والمقصود، وهو تابع لعلم الله ـ جلَّ وعلا ـ بما يحصل به صلاح خلقه في دنياهم وأخراهم، فعلم الله فعلي لجميع مخلوقاته، لأنه به خلق الخلق كما قال سبحانه وتعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤)، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير هذا المعنى وهو مما اشتملت عليه تلك الآية: «وأما علم الرب تعالى فإنه من لوازم نفسه المقدسة لم يحدث، فليس انفعاليًا بهذا الاعتبار، لكنه مطابِق للمعلوم موافق له، فعلمه تابع لنفسه، ومخلوقاتُه تابعة لعلمه.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٢٦٣).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٣١).

والمقصود هنا أنه إذا كان عالمًا بنفسه لزم أن يكون عالمًا بخلقه، وهذه قضية صحيحة، ويمكن تقريرها بطرق:

أحدها ـ أنه لا يكون عالمًا بنفسه علمًا تامًا إلا إذا كان عالمًا بلوازمها، والخلق من لوازم مشيئته، التي هي من لوازم نفسه، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ومشيئته من لوازم نفسه . . .

ففي الجملة لا يكون عالمًا بنفسه إن لم يكن عالمًا بلوازمها، وقدرته وإرادته من لوازمها، ومُرَادُه من لوازم الإرادة. فالمفعولات لازمة للإرادة اللازمة لذاته، ولازم اللازم لازم. ومجرد النظر إلى كونه مُستلزمًا مفعوله يوجب العلم، ومع قطع النظر عن توسط الإرادة، لكن هي ثابتة في نفس الأمر، وإن لم يستحضر المستدل ثبوتها.

وهذا دليل يستقيم على أصول أهل السنة الذين يقولون: إرادته من لوازم ذاته، وأما القدرية الذين ينكرون قيام إرادة به فينفونها، أو يقولون: أحدث إرادة لا في محل، فهؤلاء يقولون: القادر المختار يرجح أحد مقدورَيْه بلا مرجِّح، وهؤلاء لا يسلكون هذه الطريق.

وهذا الدليل مأخوذ من معنى قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ (الملك: ١٤)، ودلالة الآية تقرر بطريق ثان، وهو أن يقال: خَلْق الخالق مشروطٌ بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه، فإن الخلق إنما يُخلق بإرادته، وإنما يُريد ما يتصوره، لزم من ذلك أن يَعلمَ كل ما خَلَقه.

وهذه الطريقة هي طريقة مشهورة لنظّار المسلمين، والقرآن قد دل عليها، والعقل الصريح يُدرك صحتها، وطرد هذه الدلالة على أصول أهل السنة أن من

سوى الله لا يخلق شيئًا، لأنه لا يحيط علمًا بجزئيات أفعاله، فلا يكون خالقًا لها، وإن كان شاعرًا بها من بعض الوجوه مريدًا لها من بعض الوجوه، فهو فاعل لها من ذلك الوجه»[١].

إذًا هذا المخلوقُ والمفعول كله إنما كان بإرادة الله المستلزمة لعلمه، بما في ذلك هذا الإنسان الذي اقتضت حكمة الله - جلَّ وعلا - أن يخلقه على الفطرة التي يشتمل بها على قوتين: قوة الشعور بالملائم والمنافي والتصديق به؛ وقوة المحبة للملائم والبغض للمنافي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالتصديق الذي في القلب وعلمه يقتضي عمل القلب، كما يقتضي الحس الحركة الإرادية، لأن النفس فيها قوتان:

- قوة الشعور بالملائم والمنافي والإحساس بذلك، والعمل والتصديق به.
- وقوة الحب للملائم، والبغض للمنافي.

والحركة عن الحس بالخوف والرجاء والموالاة والمعاداة.

وإدراك الملائم يوجب اللذة، والفرح والسرور؛ وإدراك المنافي يوجب الألم والغم، وقد قال النبي ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء**»[٢].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٢٦٤-٢٦٥).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» بنحوه، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين (٢/ ٤٢١)، ولفظه فيه: «... **كمثل البهيمة تُنْتَج البهيمةَ، هل ترى فيها من جدعاء؟**»، ومسلم بنحوه في «صحيحه»، كتاب القدر (٤/ ٢٠٤٧). ولفظه فيه: «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة ...**».

فالقلوب مفطورة على الإقرار بالله تصديقًا به ودينًا له، لكن يعرض لها ما يفسدها، ومعرفة الحق تقتضي محبته، ومعرفة الباطل تقتضي بغضه، لما في الفطرة من حب الحق وبغض الباطل، لكن قد يعرض لها ما يفسدها إما من الشبهات التي تصدها عن التصديق بالحق، وإما من الشهوات التي تصدها عن اتباعه»[1].

إن أحكام الله ـ جلَّ وعلا ـ يقصد منها إيجاد ما يُطابقُ واقع الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهذه الفطرة هي التي وصف الله بها دينه في قوله ـ جلَّ وعلا ـ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)، قال العلامة ابن عاشور في تفسيرها: «والتعريف في ﴿الدِّينُ﴾ للعهد، وهو دينهم الذي هم عليه وهو دين الإسلام. و﴿حَنِيفًا﴾ يجوز أن يكون حالا من الضمير المستتر في فعل ﴿أَقِمْ﴾ فيكون حالاً للنبي ﷺ كما كان وصفًا لإبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا﴾ (النحل: ١٢٠)، وهذا هو الأظهر في تفسيره. ويجوز كونه حالاً من الدين على ما فسر به الزجاج فيكون استعارة بتشبيه الدين برجل حنيف في خلوّه من شوائب الشرك، فيكون الحنيف تمثيلية، وفي إثباته للدين استعارة تصريحية.

وحنيف: صيغة مبالغة في الاتصاف بالحَنَف وهو المَيْل، وغلب استعمال هذا الوصف في الميل عن الباطل، أي العدول عنه بالتوجه إلى الحق، أي عادلاً ومنقطعًا عن الشرك كقوله تعالى: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة: ١٣٥)، وقد مضى في سورة البقرة.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥٢٨).

و﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ ﴾ بدل من ﴿ حَنِيفًا ﴾ بدل اشتمال فهو في معنى الحال من ﴿ الدِّينُ ﴾ أيضًا وهو حالٌ ثانية، فإن الحال كالخبر تتعدد بدون عطف على التحقيق عند النحاة. وهذا أحسن لأنه أصرح في إفادة أن هذا الدين مختص بوصفين هما: التبرؤ من الإشراك، وموافقتُه الفطرة، فيفيد أنه دين سمح سهل لا عنت فيه.

ونظيره قوله تعالى: ﴿ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا ۝ قَيِّمًا ﴾ (الكهف:١-٢)، أي الدين الذي هو فطرة الله لأن التوحيد هو الفطرة، والإشراك تبديل للفطرة.

والفطرة أصله اسم هيئة من الفَطْر وهو الخَلْق مثل الخِلقة كما بينه قوله تعالى: ﴿ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ أي جَبَلَ الناس عليها وخلقهم عليها، أي متمكنين منها.

فحرف الاستعلاء مستعار لتمكن ملابسة الصفة بالموصوف تمكنًا يشبه تمكن المعتلي على شيء، وقد تقدم نظيره في قوله تعالى: ﴿ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ﴾ (البقرة:٥)، في سورة البقرة، وحقيقة المعنى: التي فطر الناس بها.

ومعنى فطر الناس على الدين الحنيف أن الله خلق الناس قابلين لأحكام هذا الدين، وجعل تعاليمه مناسبة لخلقتهم غير مجافية لها، غير نائين عنه ولا منكرين له، مثل إثبات الوحدانية لله لأن التوحيد هو الذي يساوق العقل والنظر الصحيح، حتى ولو ترك الإنسان وتفكيره ولم يلقّن اعتقادًا ضالاً لاهتدى إلى التوحيد بفطرته»[1].

---

(١) «التحرير والتنوير» (١٠/ ٨٩-٩٠).

إن وصف الإسلام بالفطرة ليس خاصًا بالعقائد، بل التشريعات كذلك مبناها على الفطرة، والإسلام لتلبسه بدلائل الفطرة، وامتزاجه بشواهدها في كل أحكامه صار هو الفطرة نفسها، ولهذا أجمع السلف على تفسير الفطرة في الآية بالإسلام، يقول الحافظ ابن عبد البر بعد أن ذكر النزاع في تفسير حديث الفطرة: «وقال آخرون: الفطرة هاهنا الإسلام، قالوا وهو المعروف عند عامة السلف أهل التأويل، وقد أجمعوا في تأويل قوله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ على أن قالوا: فطرة الله دين الإسلام. واحتجوا بقول أبي هريرة في الحديث: اقرأوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾»[(١)].

بعد أن اتضح لنا أن نوع الأحكام العملية موافق للفطرة نفسها وأنها تتضمن جلب ما به صلاح الإنسان، ودفع ما به فساده في نفس الأمر والواقع، وانظر إلى قول العلامة ابن القيم: «وهكذا شأن الشرائع التي جاءت بها الرسل، فإنها أمر بمعروف ونهي عن منكر؛ وإباحة طيب وتحريم خبيث، وأمر بعدل ونهي عن ظلم؛ وهذا كله مركوز في الفطرة، وكمال تفصيله وتبيينه موقوف على الرسل»[(١)]؛ قلت بعد هذا البيان: فإنه يتبين أن المطلوب في المسائل العملية أمران: هما العلم والعمل، ذلك أن أعمال القلوب أصل لأعمال الجوارح فلابد في كل عمل شرعي يقدم عليه المسلم من اعتقاد أن الله شرعه، ومن اعتقاد لوازم أن الله شرعه من كونه رحمةً وعدلاً وحقًا في نفس الأمر والواقع، وإنما كان كذلك لما قدمته من تقرير أن خلق الله لخلقه مستلزمٌ لعلمه بما خلق علمًا كاملاً محيطًا لا يند عنه شيء، يقول العلامة أحمد بن حجر آل بوطامي البنعلي: «ومما يوضح

(١) «فتح البر في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبد البر» (٣/ ٣٠٧-٣٠٨).
(٢) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص٦٤٣).

لك أنه لابد من اقتران العقيدة في العمليات أيضًا: أنه لو افترض أن رجلاً يغتسل أو يتوضأ للنظافة، أو يُصلي تريضًا، أو يصوم تطبيبًا، أو يحج سياحة، لا يفعل ذلك معتقدًا أن الله تبارك أوجبه عليه وتعبده به، لما أفاده ذلك شيئًا، كما لا يفيده معرفة القلب إذا لم تقترن بعمل القلب الذي هو التصديق ـ كما تقدم ـ.

فإذن كل حكم شرعي عملي يقترن به عقيدة لابد وأن ترجع إلى الإيمان بأمر غيبي لا يعلمه إلا الله تعالى. ولولا أنه أخبرنا في سنة نبيه ﷺ، لما وجب التصديق به والعمل به، ولذلك لم يجز لأحد أن يحرم أو يحلل بدون حجة من كتاب أو سنة، قال الله تعالى في سورة النحل: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾ (النحل: ١١٦)، فأفادت هذه الآية الكريمة أن التحريم والتحليل بدون إذن منه كذب على الله تعالى وافتراء عليه»[١].

لقد تضمن هذا النص فوائد عظيمة أجملها فيما يلي:

(أ) بيان ارتباط العقيدة بالعمل، وأن العمل الذي يرضاه الله دينًا لابد فيه من اعتقاد أن الله شرع التقرب به.

(ب) القيام بصورة الأعمال الشرعية من صلاة وصيام وحج دون نية التقرب لا تنفع صاحبها، مثل ذلك مثل معرفة القلب إذا لم تقترن بتصديق إذعاني.

(جـ) هذا الاعتقاد المقترن بالعمل يرجع إلى أمر غيبي، ولا سبيل إلى معرفته إلا بخبر الوحي، وذكْرُ المؤلف خبر النبي ﷺ طريقًا لمعرفته ليس

---

(١) «العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية» (١/ ١٩).

المقصود منه الحصر، وإنما الحامل عليه أن الكلام عن الاحتجاج بخبر الآحاد في باب الاعتقاد، فبين أن التفريق بين الاعتقاد والأحكام لا يصح لأن الاعتقاد لا يخلو عن العمل، والعمل لا يخلو عن الاعتقاد.

(د) بنى على اختصاص الوحي بالإخبار عن الاعتقاد الراجع إلى غيب عدمَ جواز أن يشرع أحد من دون الله أو مع الله، وأن الله - جلَّ وعلا - هو الذي يملك الحكم كما قال تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ (يوسف: ٤٠)، وليس لرسول الله ﷺ سوى التبليغ عن الله - جلَّ وعلا -، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن الله - سبحانه وتعالى - هو الحكم الذي يحكم بين عباده، والحكم له وحده، وقد أنزل الله الكتب وأرسل الرسل ليحكم بينهم؛ فمن أطاع الرسول كان من أوليائه المتقين، وكانت له سعادة الدنيا والآخرة، ومن عصى الرسول كان من أهل الشقاء والعذاب، قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: ٢١٣)، وفي صحيح مسلم عن عائشة أن النبي ﷺ كان إذا قام يصلي من الليل يقول: **«اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم»**[1] . . .

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب صلاة المسافرين وقصرها (١/ ٥٣٤).

فقد بين ـ سبحانه وتعالى ـ أنه بعث الرسل وأنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وقال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (الشورى: ١٠)، وقال يوسف: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (٣٩) مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٣٩-٤٠)، فالحكم لله وحده، ورسله يبلغون عنه، فحكمهم حكمه، وأمرهم أمره، وطاعتهم طاعته، فما حكم به الرسول وأمرهم به وشرعه من الدين وجب على جميع الخلائق اتباعه وطاعته؛ فإن ذلك هو حكم الله على خلقه.

والرسول يبلغ عن الله، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا (٦٤) فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٤-٦٥)، فعلى جميع الخلق أن يحكموا رسول الله ﷺ خاتم النبيين وأفضل المرسلين وأكرم الخلق على الله، ليس لأحد أن يخرج عن حكمه في شيء سواء كان من العلماء أو الملوك أو الشيوخ أو غيرهم»[١].

وينبني على اختصاص الله بالحكم أن غير الله ليس له إلا مجرد الإخبار عما حكم الله به، فتكون نصوص الأحكام من هذه الجهة أيضًا لها واقع في نفس الأمر تُطابَق به ألا وهو ذلك الحق الذي حكم الله به، فعندنا في التشريعات جهتان:

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٣٥/ ٣٦١-٣٦٣).

١ - جهة حكم الله بهـا، وإنشائه لها، وهذه يختص بها - كمـا مر - لكمال علمه وحكمته وعدله ورحمته، وهي من هذه الجهة روعي فيها مطابقتها لمقتضى ما فطر علـيه خلقه، فـأقام أحكامـه على العدل والحق الذي تحبـه فطَر الناس، وأنت إذا فتـشت في تلك الأحكام وجدتها محـققة للعدل فـعلاً، مقيـمة للحق صدقًا، ولهذا السبب اقترن بتلك التشريعات العملية اعتقاد أن الله شرعها، وأنها عدل وحكمة وحق ورحمة، وأن ذلك هو الواقع فعلاً، ونفس الأمر صدقًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيـمية: «وهذه القضايا التي اتفقـت الأمم عليها مثل حسن الـصدق والعدل، وقـبح الكذب والظلم داخلة في مُـسمى (الحق) - كـما تقدم - في كـلام الله ورسوله، وكـذلك كلام الفقـهاء قـاطبة يسمـون هذا كله (حقـًا). ويقولون لصـاحب الدَّيْن: «له عليـه حق» و«أعطيه حقـه». وإذا حكم بينهم بعـدل وقـسم بإنـصاف يـقولـون: «هذا حق»، وإن حكم بخـلاف ذلك يقولون: «هذا ظلم وجور»، وإذا لم يكن عنده شيء حق بل هو يدعي الباطل، فيسمون الصدق (حقـًا) والكذب (باطلاً)، كما في كلام الله ورسوله. قال النبي ﷺ: **«إن لصاحب الحق مقالاً»**[١]، وفي لفظ: **«إن لصاحب الحق واللسان واليد»**، وقال ﷺ لكعب بن مـالك لما طلب غريمه: **«أي كعب دع الشطرَ»**، قال: قد فعلت يا رسول الله، قال: **«قم فاقضه»**[٢].

وذلك لأن الأمور الحسنة تتـضمن أمرًا موجـودًا ماضيًا ومسـتقبلاً، ففـيها وجود وكمال الوجود، والأمور القبيحة تتضمن عدمًا ماضيًا أو مستقبلاً، ففيها

---

(١) أخرجـه البخاري في «صـحيحه»، كـتاب في الاستـقراض وأداء الديون، باب لصاحب الحق مـقال (٣/ ١٢٠)، ومسلم، كتاب المساقاة (٣/ ١٢٢٥).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب التقاضي والملازمة في المسجد (١/ ١٤٧).

نفي الوجود أو كمال الوجود. فإن كان موجودًا كان العلم بوجوده حقًا مطابقًا له، والإخبار عن وجوده كذلك. وأما الكذب المتضمن نفيه والجهل الذي هو عدم العلم به فهو عدم علم وعدم قول حق، بل الكذب من جنس الجهل المركب؛ وأيضًا العلم كمال وجود، والصدق كمال وجود؛ والجهل والكذب صفة نقص.

وكذلك العدل، كالتسوية بين المتماثلين والتفصيل بين المختلفين، هو تحقيق الأمور على ما هي عليه وتكميلها. ولهذا مبنى الوجود كله على العدل، حتى في المطاعم والملابس والأبنية ونحو ذلك. فالبيت المبني إن لم تكن حيطانه معتدلة، بل كان بعضها أطول من بعض طولاً فاحشًا، أو كان منحنيًا غير مستقيم، فَسَدَ السقف. وكذلك الثياب إن لم تكن على مقدار لابسيها معادلة لهم وإلا لم ينتفعوا بها. وكذلك ما يصنع من المطاعم والأدوية إن لم تكن أجزاؤه معتدلة في الصفة والقدر ـ في الكم والكيف ـ فسد وكان مضرًا لا نافعًا. فهذا موجود في الأمور المحسوسة أن العدل فيها حسن، أي تحصل به المنفعة والمصلحة؛ والظلم فيها قبيح، أي تحصل به المضرة والفساد.

وعلم الأخلاق والسياسة عندهم وعند سائر العقلاء مبني على العدل. ولهذا جعلوا كمال الإنسان العملي أربعة أمور: إصلاح الشهوة والغضب، والعدل بينهما، وفي العلم بذلك. والذي ذكروه هو بعض صفات الكمال التي أرسل الله بها رسله وأنزل بها كتبه. والاقتصار على ما ذكروه لا تحصل به السعادة التي هي كمال الإنسان. ولكنه من الأمور المعتبرة»[1].

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٤٣٥-٤٣٧).

إن الأحكام الشرعية إذًا مطابقة لما هو موجود في الفطرة الإنسانية، وبها يحصل تقرير وتكميل ذلك الموجود في الفطرة، وهذا معنى قول ابن تيمية: «وذلك لأن الأمور الحسنة تتضمن أمرًا موجودًا ماضيًا ومستقبلاً، ففيها وجود وكمال الوجود»، فالتقرير يكون للموجود من الفطرة، والتكميل يكون بإزالة ما يعتريها من النقص نتيجة المغيرات والمفسدات.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والرسل ـ صلى الله عليهم وسلم ـ بعثوا لتقرير الفطرة وتكميلها، لا لتغيير الفطرة وتحويلها»[1]. ولهذا السبب كانت نصوص الشارع مذكرة ومحركة لهذه الفطرة الثابتة في الإنسان، وأحيانًا أخرى مزيلة لعارض يمنع من ظهور مُوجَبها، وانظر إلى قول العلامة ابن القيم في بيان أن الفطرة موجِبة لظهور ما يوجد فيها من محبة الله والعمل بشرعه: «وأنها موجِبة لمقتضاها إذا سلمت من المُعارض، كما أن فيها قوة تقتضي شرب اللبن الذي فُطرت على محبته وطلبه.

مما يبين هذا أن كل حركة إرادية فإن الموجِب لها قوة في المريد، فإذا أمكن في الإنسان أن يحب الله ويعبده ويخلص له الدين كان فيه قوة تقتضي ذلك. إذ الأفعال الإرادية لا يكون سببها إلا من نفس الحي المريد الفاعل، ولا يشترط في إرادته إلا مجرد الشعور بالمراد. فما في النفوس من قوة المحبة له إذا شعرت به تقتضي حبه إذا لم يحصل معارض، وهذا موجود في محبة الأطعمة والأشربة والنكاح والعلم وغيرها؛ وقد ثبت أن في النفس قوة المحبة لله

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٠/ ١٣٥).

والإخلاص والذل له والخضوع، وأن فيها قوة الشعور به، فيلزم قطعًا وجود المحبة له والتعظيم والخضوع بالفعل لوجود المقتضي إذا سلم عن المعارض، وتبين أن المعرفة والمحبة لا يشترط فيهما وجود شخص منفصل، وإن كان وجوده قد يُذكِّر ويُحرِّك، كما لو خوطب الجائع أو الظمآن بوصف الطعام، أو خوطب المغتلم بوصف النساء، فإن هذا مما يذكره ويحركه ويثير شهوته الكامنة بالقوة في نفسه، لا أنه يحدث له نفس تلك الإرادة والشهوة بعد أن لم تكن فيه، فيجعلها موجودة بعد أن كانت عدمًا.

فكذلك الأسباب الخارجة عن الفطرة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق ومحبته وتعظيمه والخضوع له، وإن كان ذلك مذكرًا أو محركًا ومنبهًا ومزيلاً للعارض المانع، ولذلك سمى الله سبحانه ما كمل به موجبات الفطرة بذكر أو ذكرى، وجعل رسوله مذكرًا فقال: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ (الغاشية٢١)، وقال: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ (الأعلى:٩)، وقال: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلاَّ مَن يُنِيبُ﴾ (غافر:١٣)، وقال: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ (الرعد:١٩)، وقال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (ق:٣٧)، وقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ (القمر:١٧)، وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الدخان:٥٨).

وهذا كثير في القرآن يخبر أن كتابه ورسوله مُذكر لهم بما هو مركوز في فطرهم من معرفته ومحبته وتعظيمه وإجلاله والخضوع له والإخلاص له، ومحبة شرعه الذي هو العدل المحض وإيثاره على ما سواه»[1].

---

(١) «شفاء العليل» (ص٦٤١-٦٤٢).

لقد سلك الشارع لمطابقة ما شرع لواقع الفطرة الإنسانية مسلكين هما:

تغيير الأحوال الفاسدة لأنها تتضمن إعدام الحق الموجود في الفطرة أو تنقصه وهذا معنى قول شيخ الإسلام ابن تيمية السابق: «والأمور القبيحة تتضمن عدمًا ماضيًا أو مستقبلاً، ففيها نفي الوجود أو كمال الوجود»، وأذكرك أخي القارئ بما مر من النقل عن الطبيب الفرنسي الحائز على جائزة نوبل ألكسيس كاريل عندما تحدث عن جهل الغرب المطبق بالإنسان، لأسألك: هل العلم بالواقع من الانحراف فقط ـ وإن كان فيه إعدامًا للواقع الموجود في الفطرة ـ هو الفقه للواقع؟ أم لابد من معرفة الواقع الموجود في الفطرة مع معرفة ما يزيل هذا الوجود من الأمور القبيحة؟ وهل يستقل الإنسان بمعرفة ما يحصل به كمال هذه الفطرة أم لابد من الوحي؟ لقد مر قول ابن القيم: «وهذا كله مركوز في الفطرة وكمال تفصيله وتبيينه موقوف على الرسل».

المسلك الثاني الذي سلكه الشارع: هو تقرير الصالح من أحوال الناس لأنه مما تقتضيه الفطرة، وفي بيان هذين المسلكين يقول العلامة محمد الطاهر بن عاشور في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) تحت عنوان (مقصد الشريعة من التشريع تغيير وتقرير): «قد يستكنُّ في معتقد كثير من العلماء قبل الفحص والتغوص في تصرفات التشريع أن الشريعة إنما جاءت لتغيير أحوال الناس، والتحقيق أن للتشريع مقامين:

المقام الأول ـ تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها، وهذا المقام هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة:٢٥٧)، وقوله: ﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة:١٦).

والتغيير قد يكون إلى شدة على الناس رعيًا لصلاحهم. وقد يكون إلى تخفيف إبطالاً لغلوهم . .

والمقام الثاني ـ تقرير أحوال صالحة قد اتبعها الناس، وهي الأحوال المعبر عنها بالمعروف في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ (الأعراف:١٥٧)، وأنت إذا افتقدت الأشياء التي انتحاها البشر منذ القدم، وأقاموا عليها قواعد المدنية البشرية، تجدها أمورًا كثيرة من الصلاح والخير تُوُورِثت من نصائح الآباء والمعلمين والمربين والرسل والحكماء والحكام العادلين حتى رسخت في البشر، مثل إغاثة الملهوف، ودفع الصائل، وحراسة القبيلة والمدينة، والتجمع في الأعياد، واتخاذ الزوجة، وكفالة الصغار، والميراث . .»[1].

إن هذا الذي قررته من أن نصوص الأحكام تتضمن أمرًا موجودًا في نفس الأمر هو الحق والعدل والخير والحسن في نفس ما أَمَرَت به، خلافًا لمن زعم أن الفعل الذي أمر به الشارع لا يتضمن حسنًا لذاته وإنما لأن الشارع أمر به أو لم ينه عنه كما يقول صاحب المراقي:

«مَا رَبُّنَا لَمْ يَنْهَ عَنْهُ حَسَنُ ۞ وَغَيْرُهُ القَبِيحُ والمُسْتَهْجَنُ

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية» (ص١٠٢-١٠٣).

يعني أن الحسن مع قطع النظر عن كونه فعل المكلف خصوصًا هو ما لم يُنه عنه من مـأذون فيه واجـبًا كـان أو مندوبًا أو مبـاحًا، ومِن فِـعل غيـر المكلف كالساهي والنائم والبهيمة والصـبي بالنسبة إلى الواجب والمحرم على الصحيح أو مُطلقًا على غـيره، هذا هو الحسن الشرعي، والقـبيح في الشرع وهو المسـتهجن بصـيغـة اسم المفعـول: هو ما نهى تعـالى عنه من مكروه وحـرام، ويدخل في المكروه خلاف الأولى»[1].

نعم لم ينكر هؤلاء أن الحسن والقـبح بمعنى ملاءمتـه أو منافرته للطبع، أو بمعنى صـفـة الكمال والنـقص، يُدرَكُ بالعقـل ولا يتوقف على الـشرع، يقـول صاحب المراقي: «وأما الحسن والقبح بمعنى مـلاءمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقـبح المر، وبمعنى صفـة الكمال والنقـص كحـسن العلم وقبح الجـهل فعـقلي إجمـاعًا»[2]. إذًا ما يلائم الطـبع من اللذة والحلاوة، وما ينافـر الطبع من الألم والمرارة يُعلم بالعقـل والحس والشرع، وهو محل اتفـاق بين الأولين والآخرين، بل هو معلوم عند البهائم[3].

لكن حديثنا عـما أمر الشارع به ونهى عنه، هل هو حـسن لأن الشارع أمر به، وقبـيح لأن الشارع نهى عنه؟ أم يمكن أن يعلم حسنه وقـبحه بالعـقل فقط، والشرع إنما هو كاشف فقط؟ أم الحسن والقبح كما يُعلم بالشرع يُعلم بالعقل؟

---

(١) «نشر البنود على مراقي السعود» لعبد الله العلوي الشنقيطي (١/ ٥٥).

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر: «مجموع الفتاوى» (٨/ ٩٠، ٣٠٨، ٣٠٩)، و«مفتاح دار السعادة» (٢/ ٤٤)، و«مدارج السالكين» (١/ ٢٣٠).

إن حاصل أقوال الناس في هذه المسألة ثلاثة على سبيل الإجمال وهي:

القول الأول:

إن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة، ولا بصفات تكون بها سيئة، وكون الفعل حسنًا وسيئًا إنما معناه أنه منهي عنه، أو غير منهي عنه، ولاشك أن هذه صفة إضافية يضيفها الشرع إلى الفعل، ولا تثبت إلا به.

وهذا مذهب جهم، والأشعري، ومن تبعه من المنتسبين إلى السنة من أصحاب الأئمة الأربعة كالقاضي أبي يعلى[١]، وإمام الحرمين الجويني القائل: «من أحكام الشرع التقبيح والتحسين، وهما راجعان إلى الأمر والنهي، فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه، كما لا يحسن شيء لعينه»[٢]، وأبي الوليد الباجي[٣]، وغيرهم، وهو مذهب سائر الأشاعرة، وانظر قول العضد الإيجي في مواقفه: «القبيح ما نُهي عنه شرعًا والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدًا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فَحسَّن ما قبَّحه وقبَّح ما حسَّنه لم يكن ممتنعًا وانقلب الأمر»[٤]، وإليك قول العلامة أحمد بن زكري (ت: ٩٠٠هـ) في نظمه المشهور عند أشاعرة شمال إفريقيا، والموسوم بمحصل المقاصد مما به معتبر العقائد:

---

(١) انظر: «المعتمد في أصول الدين» (ص٢١).
(٢) «البرهان» (١/ ٧٨).
(٣) انظر: «إحكام الفصول في أحكام الأصول» (ص١٧٣).
(٤) «المواقف مع شرحها» (٨/ ٢٠١-٢٠٢).

لاَ حُكمَ بالتَّحْسينِ والتَّقبيحِ ▫▪▫ مِنْ جِهَةِ العَقْلِ على الصَّحيحِ
إذْ يَقْبُحُ الفِعْلُ مِنَ الخَلْقِ ولاَ ▫▪▫ يقبح من خالِقِهم فَفَصَلاَ
إذْ مُقتَضَى البُرْهانِ فِي الأزَلِ ▫▪▫ المَنْعُ مِن إسْنادِهِ إلى العِلَلِ
ذاك عَلامة على من فَعَلَهْ ▫▪▫ كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهْ
فَطاعَةُ الأمْرِ أمَارَةُ الثَّوابْ ▫▪▫ مَعْصِيَةُ النَّهْيِ عَلامَةُ العِقابْ
قَدْ جَوَّزَ القَاضِي وُرُودَ الأمْرِ ▫▪▫ مِنْ غَيْرِ وَعْدٍ وَوَعِيدِ الوِزْرِ
وَخَالَفَ الإمَامُ والغَزَّالِي ▫▪▫ والأوَّلُ الصوابُ في المَقَالِ
لأنَّهُ الجَارِي على الأُصُولِ ▫▪▫ في مَذْهَبِ السُّنِّيةِ المَقْبُولِ
إذِ الثَّوابُ عِندهم مِن فَضْلِهِ ▫▪▫ عِقابُ مَن عَاقَبَهُ بِعَدْلِهِ
وَعَكْسُ ذا يَجوزُ لَولاَ السَّمْعُ ▫▪▫ قَضَى بِذاكَ لأعَدْنا النَّفْعُ[1]

إن هذا المذهب تلزم عنه لوازم شنيعة قد التزموها، منها: أنه يستوي الشرك والتوحيد قبل ورود الشرع به، وأنه لا تقبح عبادة الأصنام، ولا شتم الرب المعبود سبحانه، وأنه يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب، وأنه ليس بقبيح، كما يجوز نسبة الكذب إلى أصدق الصادقين ولا يقبح منه، وأنه لا يقبح الزواج بالأم والبنت، بل يلزم على مذهبهم أن يأمر الله بكل من الشرك، والظلم، والزنا والسرقة إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة، وانظر إلى قول العضد الإيجي: «ولو عكس القضية فحسَّن ما قبَّحه، وقبَّح ما حسَّنه لم يكن ممتنعًا وانقلب الأمر»، وكذا ما مر من قول ابن زكري في تجويز معاقبة الطائعين، وإثابة العاصين:

وَعَكْسُ ذا يَجوزُ لَولاَ السَّمْعُ ▫▪▫ قَضَى بِذاكَ لأعَدْنا النَّفْعُ

---

(١) «محصل المقاصد» (ص٤٨)، مخطوط خاص.

إن هذه كلها لوازم فاسدة تدل على فساد الملزوم، وليس الغرض بيان وجوه فساد هذا المذهب، لأن ذلك سيخرجنا عن المقصود، وقد تولى أهل العلم تفصيل الرد على هذا المذهب، وإبراز فساد لوازمه الكثيرة[١].

القول الثاني:

هو مقابل للأول يرى أصحابه ـ وهم المعتزلة ـ أن الحسن والقبح عقليان لا تتوقف معرفتهما على دليل سمعي، بل هما وصفان ذاتيان للفعل لازمان له؛ وأما الشرع فليس إلا كاشفًا عن صفات الحسن والقبح في الأفعال، وليس سببًا لشيء منها، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أن الطريق إلى معرفة أحكام هذه الأفعال: من وجوب، وقبح، وغيرهما هو كالطريق إلى معرفة غير ذلك، ولا يخلو: إما من أن تكون معلومة على طريق الجملة ضرورة، وهو الموضع الذي يقول: إن العلم بأصول المُقبَّحات، والواجبات، والمحسنات، ضروري وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك معلومًا بالعقل، لصار غير معلوم أبدًا، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجه عليه التكليف»[٢]؛ ورتبوا على ذلك أن الحسن في العقل يترتب عليه المدح والثواب شرعًا، والقبيح في العقل يترتب عليه الذم والعقاب شرعًا، يقول أبو الحسين البصري: «أما الحَسَن

---

(١) انظر: «مفتاح السعادة» (٢/ ٤٢)، و«مدارج السالكين» (١/ ٢٥٣)، و«مجموع الفتاوى» (٨/ ٩٠, ٣٠٨ و١١/ ٦٧٦)، و«الرد على المنطقيين» (ص٤٢٠)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٤/ ١١٥)، و«شفاء العليل» (ص٤٥٥)، و«إيثار الحق على الخلق» (ص٣٤٢).

(٢) «المحيط بالتكليف» للقاضي عبد الجبار (ص٢٣٤).

فهو فعل إذا فعله القادر عليه لم يستحق الذم على وجه، وأما القبيح فهو فعل له تأثير في استحقاق الذم»[1]؛ وبناء على مذهبهم أوجبوا على الله أن يفعل ما استحسنه العقل، ويحرم عليه أن يفعل ما استقبحه العقل، وأن الصلاح ينشأ من الفعل المأمور به فقط، ولا ينشأ من الأمر، إلى غير ذلك مما يلزم عن قولهم من اللوازم الفاسدة.

القول الثالث:

وهو وسط بين المذهبين السابقين، وخلاصته أن الحسن والقبح يُدركان بالعقل، غير أن ذلك لا يستلزم أن نحكم بأن فعل العبد واجب أو مندوب، أو مباح، أو مكروه، أو محرم، نعم يكون الفعل بذاته صالحًا لاستحقاق الأمر والنهي الشرعيين، مُرجِّحًا لجانب الأمر به، أو النهي عنه، قال العلامة ابن القيم: «.. ههنا أمران متغايران لا تلازم بينهما:

أحدهما ـ هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه، بحيث ينشأ الحسن والقبح منه. فيكون منشأ لهما أم لا؟

والثاني ـ أن الثواب المُرتب على حسن الفعل، والعقاب المُرتب على قبحه، ثابت ـ بل واقع ـ بالعقل، أم لا يقع إلا بالشرع؟

ولَمَّا ذهب المعتزلة ومن وافقهم إلى تلازم الأصلين استطلتم عليهم. وتمكنتم من إبداء تناقضهم وفضائحهم. ولما نفيتم أنتم الأصلين جميعًا استطالوا عليكم. وأبدوا من فضائحكم وخلافكم لصريح العقل والفطرة ما أبدوه. وهم غلطوا في تلازم الأصلين؛ وأنتم غلطتم في نفي الأصلين.

---
(١) «المعتمد» (١/ ٤).

والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل: أنه لا تلازم بينهما، وأن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة. والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات والمشمومات والمرئيات. ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي. وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحًا موجبًا للعقاب مع قبحه في نفسه. بل هو في غاية القبح. والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل. فالسجود للشيطان والأوثان، والكذب والزنا، والظلم والفواحش، كلها قبيحة في ذاتها. والعقاب عليها مشروط بالشرع»[1].

إن إيضاح مذاهب الناس في هذه المسألة الجليلة جرنا إليه بيان ارتباطها بما تقرر من أن نصوص الأحكام تتضمن أمرًا موجودًا في نفس الأمر هو الحسن والحق والعدل والخير، وأن تلك النصوص إما أنها تكشف الموجود وتعرف بما فيه، أو تثبت المفقود الذي لم يصل الإنسان إلى معرفة حسنه أو قبحه بسبب قصور عقله عن إدراكه لتوقف معرفته على ما يحكم به الشرع، فإن الشارع قد يثبت في الأفعال حُسنًا يكون ناشئًا من نفس الأمر به، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. لكن الشارع عرف بالموجود، وأثبت المفقود. فتحسينه: إما كشفٌ وبيان؛ وإما إثبات لأمور في الأفعال والأعيان»[2].

ومادامت نصوص الأحكام وإن كانت أمرًا أو نهيًا تتضمن الكشف عن موجود، أو إثبات مفقود، تتطلبه فطرهم وتشهد له، بل تقتضي وجوده، فقد آل أمر الأحكام إلى أن تكون بهذا الاعتبار من باب الموجود والمعدوم، وقد مر أن

---

(١) «مدارج السالكين» (١/ ٢٥٤).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/ ١١٥).

الواقع هو ظرف الوجود، وأنقل نصًا لشيخ الإسلام ابن تيمية يؤكد هذا المعنى، يقول ـ رحمه الله تعالى ـ: «قد تقدم أن كل علم واعتقاد وحكم لابد له من معلوم مُعتَقَد محكوم به يكون الاعتقاد مطابقًا له موافقًا، سواء كان للاعتقاد تأثير في وجوده أو لم يكن، فإن الاعتقادات العملية المؤثرة في المعتقد مثل: اعتقاد أن أكل هذا الخبز يشبع، واعتقاد أن أكل هذا السم يقتل؛ وإن كان هذا الاعتقاد يؤثر في وجود الأكل مثلاً فلابد له من مُعتقَد ثابت بدونه، وهو كون أكل ذلك الخبز موصوفًا بتلك الصفة والأكل، فإن كان معدومًا قبل وجوده فإن محله وهو الخبز والأكل موجودان، فإن لم يكن الخبز متصفًا بالإشباع إذا أكل والأكل متصفًا أنه يشبع إذا أكله لم يكن الاعتقاد صحيحًا بل فاسدًا، كما لو اعتقد في شيء أنه رغيف فأكله فإذا هو جص أو جبصين، فإن اعتقاده وإن أقدم به على الأكل فإنه لا يشبعه لفساد الاعتقاد، وهكذا من اعتقد في شيء أنه ينفعه أو يضره فإن الاعتقاد يدعوه إلى الفعل أو الترك ويبعثه على ذلك، فإن كان مطابقًا حصلت المنفعة واندفعت المضرة إذا انتفت الموانع، وإلا فمجرد الانتفاع[1] بالفعل أو الضرر به لا يوجب حصول المنفعة والمضرة، وإنما هذا قول بعض جهال الكفار: لو أحسن أحدكم ظنه بحجر لنفعه، فيجعلون الانتفاع بالشيء تبعًا لظن المنفعة فيه.

وقد اعتقد المشركون الانتفاع بالأصنام التي قال الله فيها: ﴿يَدْعُو لَمَن ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ﴾ (الحج:١٣)، فإذا اعتقد المعتقد أن هذا الفعل مأمور به أمر استحباب يثيب الله عليه ثواب الفعل المستحب، أو أمر إيجاب يعاقب من تركه عقوبة العاصي، أو اعتقد أن الله نهى عنه كذلك، فهو معتقد إما صفة في ربه فقط من

(١) مقصود بالانتفاع: استعمال الفعل للانتفاع به وقد يحصل النفع وقد لا يحصل.

الأمر والنهي وهي صفة إضافية للفعل، كما يقوله طائفة من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم؛ وإما صفة في الفعل فقط من الحسن والقبح، والأمرُ والنهيُ كاشفة لذلك، كما يقوله طائفة من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم؛ وإما ثبوت الصفتين جميعًا للأمر والمأمور به، كما عليه جمهور الفقهاء. وهو إنما يعتقد وجود تلك الصفة التي هي الحكم الشرعي لاعتقاده أنها ثابتة في نفسها موجودة بدون اعتقاده، لا أنه يطلب باعتقاده أن يثبت للأفعال أحكامًا باعتقاده، ولا أن يشرع دينًا لم يأذن به الله. وإنما مطلوبه أن يعتقد حكم الله ودينه، ولا له مقصود أن يجيء إلى الأفعال المتساوية في ذواتها وفي أمر الله فيعتقد في أحدها الوجوب على نفسه وفي الآخر التحريم من غير سبب تختص به الأفعال»[1].

إن آخر هذا النص النفيس يتضمن بيان أن المجتهد ـ بما فيه فقيه الواقع ـ ليس له غرض في أن يثبت للأفعال أوصافًا باعتقاده، بل تلك الأوصاف ثابتة لها في الأمر نفسه، كما يتضمن أنه ليس له غرض في أن يشرع دينًا لم يأذن به الله ـ جلَّ وعلا ـ، وهذا الأمر الأخير يعود بنا إلى جهتي نصوص التشريع والأحكام التي تقدم الكلام على إحداهما ألا وهي جهة حكم الله وإنشائه للحكم، وأنها رغم كونها جهة إنشاء إلا أنها تتضمن كشفًا لموجود، وإثباتًا لمفقود كما مر.

٢ ـ وأما الجهة الثانية فهي إخبار الإنسان عن تلك الأحكام بعد إدراكها، وقد تقدم أن الخبر من جنس الموجود والمعدوم، فلابد من مراعاة مُطابَقة ما يخبر به المخبر لما حكم الله به، وإلا كان حكمه بما يحكم به وينسبه إلى الشرع من

(١) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٤٥-١٤٧).

باب الجهل المركب، ذلك لأن الجهل المركب هو عدم مطابقة الإدراك للخارج، وقد مر قول شيخ الإسلام ابن تيمية: «الكذب من جنس الجهل المركب»(١).

إن إدراك المدركين للشريعة واقع يتضمن الإدراك المطابق وغير المطابق، وهو داخل تحت عموم ما يسمى بالواقع العلمي، ولا ريب أنه واقع واسع عريض، وحيث إن الأحكام الشرعية مُدرَكات يُدركها الناس، فلابد من معرفة تلك الأحكام حتى يُتمكن من الحكم على مُدرِكها بمُطابقة إدراكه لما في نفس الأمر، أو عدم مطابقته.

إن الواقع المنظور فيه: إما مُدْرَك، أو مُدْرِك أو إدْراك؛ والمُدرَك: إما واقع علمي أو واقع غير علمي؛ والواقع العلمي: إما واقع علمي شرعي، أو واقع علمي غير شرعي؛ والمُدرِك: إما عالم، أو طالب علم، أو عامي؛ والإدراك: إما مطابق، أو غير مطابق، فتحصلت عندنا ثمانية أقسام وهي:

١ - مُدرِك عَالِم.
٢ - مُدرِك طالب علم.
٣ - مُدرِك عامي.
٤ - مُدرَك هو واقع علمي شرعي.
٥ - مُدرَك هو واقع علمي غير شرعي.
٦ - مُدرَك هو واقع غير علمي.
٧ - إدْراكٌ مُطابق.
٨ - إدْراكٌ غير مُطابق.

---

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٤٣٦).

إن هذه الأقسام الثمانية لابد من توسط الإدراك لفقهها باعتبارها واقعًا، اللهم إلا ما كان من القسم الرابع الذي هو الواقع العلمي الشرعي فإن نفس إدراكه المطلوب ـ وهو المطابق للموجود ـ فقه له، وسبب اشتراط توسط الإدراك أن فهم الواقع فهمًا شرعيًا مشروط بإدراك ذلك الواقع، ولا يتأتى فهمه إلا بتصوره على ما هو عليه في نفس الأمر. وقد تقدم في تعريف (فقه الواقع) أنه: فهم شرعي للواقع بتوسط الإدراك له غالبًا، فقيد توسط الإدراك إنما هو في المنظور فيه إذا كان مُدرَكًا سوى الشرع أو مُطلق المُدرِك والإدراك، وقيد الغالب ليخرج الواقع الشرعي لأن نفس إدراكه المطلوب فقه له كما تقدم.

إن إدراك المُدرِك صفة قائمة بنفس المُدرِك سواء كان ذلك الإدراك مُطابقًا أو غير مطابق، وهو من هذه الجهة موجود ومعيَّن سواء كان معنى كليًا أو جزئيًا، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذه المعاني الكلية هي كلية باعتبار مطابقتها لمفرداتها، كما يُطابق اللفظ العام لأفراده. وأما في نفسها فأعراض معينة، كل منها عرض معين قائم في نفس معينة، كما يقوم اللفظ المعين بالفم المعين، والخط المعين بالورق المعين، فالخط يُطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى الذهني، والمعنى يطابق الموجود الخارجي، وكلٌّ من تلك الثلاثة قد يقال له: عام، وكلي، ومُطلق، باعتبار شموله للأعيان الموجودة في الخارج، وأما هو في نفسه فشيء معين مشخص.

وإذا كان كذلك فالإنسان المطلق من حيث هو الذي تصوره الذهن، هو علم وعرض معين في محل معين. فإذا قُدِّر أن محلَّ العلم وغيره من صفات الإنسان، كالحب والرضا والبغض، وغير ذلك مما يشار إليه إشارة حسية، كما

يقوله جمهور الخلق، كانت الإشارة إلى ما فيه من الأعراض، كالإشارة إلى كل عرض قائم بمحله. وحينئذ فإذا كان المشار إليه حسيًا له قدْر معين، وحيز معين، فلمَحلٍّ الصور الذهنية قدر معين وحيز معين، وله أيضًا جهة.

والكليات الثابتة في النفس كالجزئيات الثابتة فيها، فالنفس تعلم الإنسان المطلق، والإنسان المعين، والإشارة إلى أحدهما كالإشارة إلى الآخر، فلا فرق حينئذ بين تصور الإنسان المشترك الكلي، والإنسان المعين الجزئي من هذه الجهة، لكن أحدهما لا يوجد إلا في النفس والآخر يوجد في الخارج، ويوجد تصوره في النفس»[1].

إن هذا النص النفيس يتضمن بيان أن الإدراك للأشياء من حيث قيامه بنفس المُدرِك واقع موجود، لأنه صفة قائمة بموصوف، يقبل الإشارة الحسية إليه، كما يُشار إلى سائر الصفات القائمة بمحالها، وانظر إلى قوله: «فإذا قُدِّر أن محلَّ العلم وغيره من صفات الإنسان، كالحب والرضا والبغض، وغير ذلك مما يشار إليه إشارة حسية، كما يقوله جمهور الخلق، كانت الإشارة إلى ما فيه من الأعراض، كالإشارة إلى كل عرض قائم بمحله»، ولا ريب أن الأحكام الشرعية من حيث كونها مُدركات يُدركها الناس واقع موجود قائم بأولئك المُدركين، وفقيه الواقع لابد له من معرفة الأحكام للحكم على مُدرِكها بمطابقة إدراكه لما في نفس الأمر، أو عدم مُطابقته.

نخلص من كل ما تقدم إلى أن فقيه الواقع يشترط فيه أن يعرف نصوص الوحي بقسميها: الأخبار والأحكام، وأن الأخبار حق مطابق لمخبره، والأحكام

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٣٤٢).

حق نافع مكمل للموجود في الفطرة، وأن دلائل الله من وحيه ومخلوقاته لا تتناقض، وذلك شريطة أن يؤخذ كل منهما في ظرفه، ويفهم فيما هو عليه في حد ذاته، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ بعد أن بين مجامع نظر الأولين والآخرين في استدلالاتهم: «ومن تبصر في ذلك وفهمه وعلم ما فيه من الإحاطة، تبين له أن دلائل الله تعالى لا تتناقض، وأن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصرائح المعقول، وأن ما شرعه للعباد هو العدل الذي به صلاح المعاش والمعاد، وإن فهم ـ مع ذلك ـ مسألة التحسين والتقبيح العقلي، وارتباطها بمسألة المناسبات، ورجوع جنس التحسين والتقبيح إلى حصول المحبوب ودفع المكروه ـ وهو المعروف والمنكر ـ كما يرجع جنس الخبر إلى الوجود والعدم، وأن هذا يرجع إلى الحق النافع، وفي مقابلته الباطل الذي لا ينفع، وهذا يرجع إلى الحق الموجود، وفي مقابلته المعدوم تبين له أيضًا تناسب جميع العلوم الصحيحة، والموجودات المعتدلة، والشرائع الإلهية، وأعطى كل ذي حق حقه: ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ (الأحزاب: ٤)، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ (النور: ٤٠)»[١].

ولا يشترط في فقيه الواقع أن يحفظ نصوص الكتاب والسنة، بل يكفيه أن يكون عارفًا بمواقعها حتى يأخذ منها عند الاحتياج إليها، مثله في ذلك مثل الفقيه المجتهد قال صاحب المراقي:

وَمَوْضِعَ الأَحْكَامِ دُونَ شَرْطِ ❊ حِفْظِ المُتُونِ عِنْدَ أَهْلِ الضَّبْطِ[٢]

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/٤٨).

(٢) «نشر البنود على مراقي السعود» (٢/٢٠٥).

فإذا كان الفقيه المجتهد لا يشترط فيه أن يحفظ نصوص الأحكام، فـفقيه الواقع من باب أولى لأن دائرة ما يتعلق بالواقع من النصوص ليس محصورًا في الأحكام، بل يشمل الأخبار شمولاً أوليًا، فمجاله أوسع، ودائرته أشمل.

٦ - معرفة مسائل الإجماع

يُشترط في فقيه الواقع أن يكون عارفًا بمسائل الإجماع حتى لا يعتقد خلافها، وذلك لأن الإجماع حجة شرعية على ما هو الحق من مذاهب أهل العلم، وذلك بسبب استناده إلى دليل شرعي، ولهذا جعله بعض العلماء من قسم المتضمن للدليل بعد أن حصر ما يتمسك به المستدل في جنسين: أولهما دليل بنفسه، وثانيهما متضمن لدليل، وقال في الثاني: «الجنس الثاني ما يتمسك به المستدل: المتضمن للدليل، وله نوعان: الإجماع، وقول الصحابي. وإنما كانا متضمنين للدليل، لأنه يحرم على الأمة، وعلى الصحابي الحكم في مسألة من المسائل من غير استناد إلى دليل شرعي»[1].

إن الأدلة على حجية الإجماع كثيرة وليس هذا موضع بسطها[2]، ولكن يعنيني هنا ما يظنه بعض الناس من إنكار الإمام أحمد للإجماع بسبب ظاهر قوله: «من ادعى الإجماع فهو كذاب، لعل الناس اختلفوا . .»[3]، وقد حمل أهل العلم هذه العبارة على محامل مختلفة، منها:

(١) «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» للشريف التلمساني (ص٧٤٣).
(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (١١/ ٣٤١).
(٣) «أصول الفقه» لشمس الدين محمد بن مفلح (٢/ ٤٦٦-٣٦٧).

(أ) استبعاد أن ينفرد مدعي الإجماع بالاطلاع عليه دون سائر أهل العلم.

(ب) قاله على سبيل التورع من ادعاء الإجـماع، بسبب احتمال أن يكون في نفس الأمر مخالف لم يبلغه خلافه، وهو أحد توجيهي القاضي أبي يعلى لكلام الإمام أحمـد، قال ـ رحمه الله تعالى ـ: «فظاهر هذا الكلام أنه قـد منع صحة الإجـمـاع، وليس هذا على ظاهره، وإنما قـال هذا عن طريق الورع، لجـواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه . .»[١].

(جـ) قاله ردًا علـى فقهـاء المعتـزلة الذين يزعمـون أن الناس أجمـعوا على مقالاتهم، رغم جهلهم بمقالات السلف، وهو التـوجيه الثاني للقاضي أبي يعلى قال: «أو قال هذا في حـق من ليس له مـعرفة بخلاف السلف»[٢]، وهو اختيار العلامـة ابن القيم، قـال ـ رحمه الله تـعالى ـ بعد إيراده كـلام الإمام أحـمد: «وليس مراده بهذا استبعاد وجـود الإجماع، ولكن أحمد وأئمة الحديث بلوا بمن كان يرد عليهم السنة الصحيحة بإجماع الناس على خلافها . .»[٣]، وسياق رواية عبد الله عنه يؤكد اخـتيار ابن القيم، قال الإمام أحمـد فيما رواه عنه ابنه: «من ادعى الإجـماع فـهو كـاذب، لعل الناس اخـتلفـوا، هذه دعوى بشـر المريسي والأصم»[٤]، وكذا قال في روايـة المروذي: «كيف يجوز أن يقول: أجـمعوا؟ إذا سمعتـهم يقولون: أجمعوا، فاتهمـهم، وإنما وضع هذا لوضع الأخبار، وقالوا: الأخبار لا تجب بهـا حجة، وقالوا: نقول بالإجمـاع؛ وأن ذلك قول ضرار»[٥]،

---

(١) انظر: «المسودة» (ص٣١٦)، و«أصول الفقه» لابن مفلح (٢/٣٦٨).

(٢) المصدر السابق.

(٣) «مختصر الصواعق المرسلة» (٢/ ٤٤٠).

(٤) «أصول الفقه» لابن المفلح (٢/٣٦٦-٣٦٧).

(٥) المصدر السابق (٢/٣٦٧).

قال في رواية أبي الحارث: «لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، وأول من قال أجمعوا ضرار»[1]؛ فأنت ترى كيف نسب دعوى الإجماع إلى بشر المريسي، والأصم وأن أول من وضعه ضرار، وكلهم من أئمة المعتزلة، وأنهم إنما أحدثوه لرد الأخبار كما هو صريح قول الإمام أحمد: «وإنما وضع هذا لوضع الأخبار وقالوا: الأخبار لا تجب بها حجة ..».

(د) قاله استبعادًا لحصول العلم والقطع ببعض أنواعه، كانعقاد الإجماع النطقي - أي القولي - بعد عصر الصحابة، بسبب انتشار العلماء في البلاد، وكالإجماع السكوتي، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، قال - رحمه الله تعالى -: «الإجماع وهو متفق عليه بين عامة المسلمين من الصوفية والفقهاء وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة، لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأما بعد ذلك فتعذر العلم به غالبًا، ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلف في مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي وغير ذلك.»[2]، ونظيره، بل أصرح منه قوله: «الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين

(١) المصدر السابق (٢/ ٣٦٨).
(٢) «مجموع الفتاوى» (١١/ ٣٤١).

أو بعد القرون الثلاثة، مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث، وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين، ثم هذا منه نهيٌ عن دعوى الإجماع العام النطقي، وهو كالإجماع السكوتي، أو إجماع الجمهور من غير علم بالمخالف . . »[١].

إذًا ليس مقصود الإمام إنكار الإجماع، بل من مذهبه الاحتجاج به كما يقول العلامة ابن مفلح: «الإجماع حجة قاطعة، نص عليه أحمد، وقاله عامة الفقهاء والمتكلمين، خلافًا للنظام وبعض المرجئة وبعض الخوارج وبعض الشيعة»[٢]، وبناءً على ذلك لم يحمل أهل العلم كلام الإمام أحمد على إنكار الإجماع، بل وجهوه كل بحسب ما ظهر له من صنيع الإمام أحمد، قال العلامة ابن النجار الحنبلي: «وأنكر النظام وبعض الرافضة ثبوت الإجماع، وروي عن الإمام أحمد ﷺ، وحُمل على: الورع، أو على غير عالم بالخلاف، أو على تعذر معرفة الكل، أو على العام النطقي، أو على بُعده، أو على غير الصحابة لحصرهم وانتشار غيرهم»[٣].

إن الإجماع لما كان متضمنًا للدليل، وليس دليلاً مستقلاً، فإنه يصح فيه ما مر في شرط الكتاب والسنة من تقسيمه إلى نوعين: إجماع على مسائل خبرية اعتقادية، وإجماع على مسائل طلبية فقهية، خلافًا لما عليه طوائف من المتكلمين الذين لا يرون الاستدلال بالإجماع في المسائل التي يتوقف صحة السمع ـ ومنه

(١) «المسودة في أصول الفقه» (ص٣٦١).
(٢) «أصول الفقه» (٢/ ٣٧١).
(٣) «شرح الكوكب المنير» (٢/ ٢١٣-٢١٤).

الإجماع ـ عليها مثل العلم بوجود الله ـ جلَّ وعلا ـ، وصحة الرسالة، وبين المسائل التي يتوقف صحة السمع بما فيه الإجماع عليها مثل توحيد الله ـ جلَّ وعلا ـ، وإثبات رؤيته، قال الإمام الرازي في (محصوله): «كل ما لا يتوقف العلمُ بكون الإجماع حجة على العلم به أمكن إثباته بالإجماع.

وعلى هذا: لا يمكن إثبات الصانع، وكونه ـ تعالى ـ قادرًا عالمًا بكل المعلومات، وإثبات النبوة بالإجماع.

أما حدوث العالم فيمكن إثباته به، لأنه يمكننا إثبات الصانع بحدوث الأعراض، ثم نعرف صحة النبوة، ثم نعرف به الإجماع، ثم نعرف به حدوث الأجسام.

وأيضًا يمكن التمسك به في أن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ واحد، لأننا قبل العلم بكونه واحدًا يمكننا أن نعلم صحة الإجماع»[1]. وقد نظم هذا المعنى ناظم (تنقيح الفصول) للقرافي فقال:

مَا يَتَوَقَّفُ عليه عِلْمُنَا ... بِأَنَّ فِي الإِجْمَاعِ حُجَّةً لَنَا

مِثْلُ وُجودِ اللهِ والنُّبُوَّةِ ... فَذاكَ بالإِجْمَاعِ غَيْرُ مُثْبَتِ

بِعَكْسِ مَا لاَ يَتَوقَّفُ عَلاَهُ ... مِثْلُ حُدوثِنَا وَوَحْدَةِ الإِلَهِ[2]

إن هذا الذي ذهب إليه المتكلمون وتبعهم عليه الأصوليون من البدع المحدثة، وقد لزم عنه لوازم شنيعة أعظمها تعطيل النقل عن دلالته على المسائل

---

(١) «المحصول» (٤/ ٢٠٥)، وانظر: «نفائس الأصول في شرح المحصول» للقرافي (٦/ ٢٨٧٤).

(٢) «الشموس الطالعة ومسائل الأصول اللامعة نظم تنقيح للقرافي»، لمحمد مولود بن أحمد الجواد، مخطوط خاص، (ص٤١).

العلمية، وقد التزموا هذا اللازم، واعتقدوا في النقل أن دلالته من جهة الخبر فقط، لا من جهة ما يحمل من الدلالة على المطالب الاعتقادية، ولهذا طرقوا له من الاحتمالات ما يُصَيِّر دلالته ظنية، كاشتراط معرفة الوضع، ومعرفة إرادة المتكلم، وانتفاء المعارض العقلي، وهذا المسلك منشأه تقسيم العلوم إلى شرعية وعقلية، واعتقاد أن الطريق الشرعية أضعف الطرق في تقرير المطالب الاعتقادية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في تقريره لهذا الأصل نقلاً عن الرازي بعد بيانه لبعض لوازمه الفاسدة: «وهذا الذي ذكرناه من أن هذا الأصل يوجب عدم الاستدلال بكلام الله ورسوله على المسائل العلمية، قد اعترف حذاقهم به، بل التزمه من التزمه من متأخري أهل الكلام كالرازي، وكما التزمه الملاحدة الفلاسفة.

وأما المعتزلة فلا يقولون: الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، بل يقولون: لا يحتج بالسمع على مسائل التوحيد والعدل، لأن ذلك - بزعمهم - يتوقف العلم بصدق الرسول عليه.

وكذلك متأخرو الأشعرية يجعلون القول في الصفات من الأصول العقلية؛ وأما الأشعري وأئمة أصحابه فيُحتج عليهم عندهم بالسمع كما يُحتج بالعقل.

ولهذا لما ذكر أبو عبد الله الرازي أصول الأدلة التي يحتج بها في أصول الدين أصحابه وغيرهم، ذكر هذا الأصل واعترض عليه، فقال في (نهاية العقول): «الفصل السابع في تزييف الطرق الضعيفة وهي أربع» فذكر نفي الشيء لانتفاء دليله، وذكر القياس، وذكر الإلزامات. ثم قال: «والرابع هو

التمسك بالسمعيات[١]، فنقول: المطالب على أقسام ثلاثة: منها ما يستحيل حصول العلم بها بواسطة السمع، ومنها ما يستحيل العلم بها إلا من السمع، ومنها ما يصح حصول العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى . .

أما القسم الأول: فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته، استحال تصحيحه بالسمع مثل العلم بوجود الصانع، وكونه مختارًا عالمًا بكل المعلومات، وصدق الرسل . .

وأما القسم الثاني: وهو ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر، إذا لم يجده الإنسان من نفسه، ولا يُدركه بشيء من حواسه، فإن حصول غراب على قُلة جبل قاف إذا كان جائز الوجود والعدم مُطلقًا وليس هناك ما يقتضي وجوب أحد طرفيه أصلاً، وهو غائب من النفس والحس، استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق.

وأما القسم الثالث: وهو معرفة وجوب الواجبات، وإمكان الممكنات، واستحالة المستحيلات، التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجوبها وإمكانها واستحالتها مثل مسألة الرؤية، والصفات، والوحدانية وغيرها .

إذا عرفت ذلك فنقول: أما أن الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها في الأصول في القسم الأول فهو ظاهر وإلا وقع الدور؛ وأما أنه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهر كما سلف؛ وأما القسم الثالث ففي جواز استعمال

---

(١) قال العلامة ابن القيم تعليقًا على كلام الرازي: «وهذا تصريح بأن التمسك بكلام الله ورسوله من الطرق الضعيفة المزيفة» «الصواعق المرسلة» (٣/ ١١٧٠).

الأدلة السمعية فيه إشكال، وذلك لأنا لو قدَّرنا قيام الدليل القاطع العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي، فلا خلاف بين أهل التحقيق[١] بأنه يجب تأويل الدليل السمعي، لأنه إذا لم يكن يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى الدليل العقلي، فإما أن نكذب بالعقل، وإما نؤول النقل، فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا العقل، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه، فإذن لا يكون النقل مقطوع الصحة، فإذن تصحيح النقل برد العقل يتضمن القدح في النقل، وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان باطلاً، فتعين تأويل النقل.

فإذن الدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا بشرط أن لا يوجد دليل عقلي على خلاف ظاهره، فحينئذ لا يكون الدليل النقلي مفيدًا للمطلوب إلا إذا بينا أنه ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهره، ولا طريق لنا إلى إثبات ذلك الأمر إلا من وجهين: إما أن نقيم دلالة عقلية على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي، وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلاً غير محتاج إليه. وإما بأن نزيف أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل، وذلك ضعيف لِمَا بيَّنَّا من أنه لا يلزم من فساد ما ذكروه أن لا يكون هناك معارض أصلاً . .»[٢].

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية تعليقًا على تسمية أولئك (أهل التحقيق): «وهؤلاء الذين سماهم (أهل التحقيق) هم أهل التحقيق عنده، سماهم كذلك بناءً على ظنه . .»، «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٧٥).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٧٢-٧٣).

إن هذا الأصل الكلامي الذي قرره الرازي صار مسلمًا في كتب الاعتقاد عند المتأخرين، بل صار أساسًا تبنى عليه المتون العلمية والتعليمية، وانظر إلى قول ابن زكري في (محصله):

ثُمَّ المطالبُ على أَقْسام ... ثَلاثَةٍ تَثْبُتُ في الأحْكَام

ثُبوتُها بالعَقْلِ لا بالنَّقْلِ ... وَالعَكْس والذي به والعَقْلِ

مِثالُ الأوَّلِ وُجودُ الخَالِق ... ثَانٍ وُقُوعُ مُمْكِنٍ بالصَّادِقِ

والثالثُ الحُدوثُ فَهْوَ يُمْكِنُ ... بالعَقْلِ والنَّقْلِ مَعًا فَيَحْسُنُ

ثُبوتُ وَحْدانِيَّةِ الإلَهِ ... مِنْ ذَا عَلى رَأْيٍ بِلاَ اشْتِبَاهِ[1]

إن هذا الأصل هو الذي بُني عليه عَزلُ الإجماع عن إفادة الحق في مسائل أصول الدين، وقد مر قول الفخر الرازي - في (محصوله) - عن الإجماع، وتقريرُه كما يقول الشهاب القرافي: «أن الرسالة فرع وجود المُرسل وقدرته على الإرسال، وعلمه بمن يوجهه في الرسالة، والإجماعُ فرع النبوة؛ لأن النبي ﷺ هو المُخبِر عن عصمة الأمة»[2].

إن الإجماع لَمَّا كان فرع النبوة، أي متوقفًا في ثبوته على ثبوتها، إذ أن حجيته مستمدة من الشرع المتوقف ثبوته على ثبوت الباري - جلَّ وعلا -، وصدق الرسول ﷺ، فإنه لا يصح التمسك بالإجماع فيما تتوقف صحة الإجماع عليه كثبوت الباري، وصدق الرسول ﷺ.

---

(١) «محصل المقاصد مما به معتبر العقائد»، مخطوط خاص (ص١٥).

(٢) نفائس الأصول» (٦/ ٢٨٧٤).

إن الإجماع أحد الأدلة السمعية، ولم يثبت أن الأمة أجمعت على مخالفة كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ الصحيحة في مسائل الاعتقاد، قال العلامة ابن القيم: «إنه لا يُعلم آية من كتاب الله، ولا نص صحيح عن رسول الله ﷺ في باب أصول الدين، اجتمعت الأمة على خلافه . .»[١]. وحيث إن الأمر كذلك فإن مذهب الرازي مستلزم لكون الشارع لم يُرد أن يَثْبُت شيءٌ بمجرد الدليل الشرعي: لا كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، وإنما بدليل منفصل عنه، ولا ريب أن هذا كذب على الشارع، وهو معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام.

ومن لوازمه أيضًا تجويز أن يكون صريح المعقول معارضًا لبعض ما دل عليه الشرع، ولاشك أن هذا من أبطل الباطل، قال العلامة ابن القيم: «وقد صان الله الأمة أن تجتمع على خطأ أو على ما يُعلم بطلانه بصريح العقل، فإذا كان الإجماع معصومًا أن ينعقد على ما يخالف العقل الصريح، بل إذا وجدنا معقولاً يخالفه الإجماع علمنا قطعًا أنه معقول فاسد . .»[٢].

ومن لوازمه الشنيعة تكذيب الرسول فيما أخبر به من عصمة الأمة في إجماعها وفي غير ذلك، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن جوز أن يكون فيما أخبر به ما يُعارض صريح المعقول لم يزل في ريب من ثبوت ما أخبر به، ولكن غايته أن يعلم أن الرسول صادق فيما أخبر به على طريق الجملة، فإذا نظرنا فيما أخبر به لم يعلم ثبوت شيء مما أخبر به.

---

(١) «الصواعق المرسلة» (٣/ ٨٣٣).
(٢) المصدر السابق (٣/ ٨٣٥).

ومن المعلوم أن العلم بأنه صادق مقصوده تصديق أخباره، والمقصود بتصديق الأخبار التصديق بمضمونها، فإذا كان لم يُصدِّق بمضمون أخبار الرسول ﷺ، كان بمنزلة من آمن بالوسيلة، ولم يحصل له المقصود.

ولو قال الحاكم: إن هؤلاء الشهود صادقون في كل ما يشهدون به، وهو لا يُثبِت بشهادة أحد منهم حقًا، لم يكن في تعديلهم فائدة . .»[1].

إن دلالة الإجماع إذا ثبت بخبر الرسول ﷺ أنها صحيحة، امتنع أن يكون في العقل ما يُبطلها، وذلك بسبب صدق الرسول فيما يُخبر به، وقد عُلم بالاضطرار من دين الإسلام أن تصديق الرسول ﷺ فيما أخبر به واجب، وأنه لا يصح الإيمان بدونه.

إن لوازم هذا الأصل الفاسدة كثيرة، وليس المقصود استيفاءها، وإنما المراد بيان بعضها ليتضح بطلانها، لأن بطلان اللازم دليل بطلان الملزوم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إنا نعلم بالاضطرار من دين النبي ﷺ، ودين أمته المؤمنين به، بُطلان لوازم هذا القول، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، بل نعلم بالاضطرار أن من دينه أن لوازم هذا القول من أعظم الكفر والإلحاد . .»[2].

يتضح من كل ما سبق أن الإجماع حجة في الاعتقاديات وفي العمليات، وأن ما دل عليه حق في نفسه، سواء كان من الحق الموجود، أو من الحق النافع المقصود المطابق لمقتضى الموجود في الفطرة، ولهذا كان لابد لفقيه الواقع من معرفة الإجماعات حتى لا يعتقد خلافها سواء كانت اعتقادية أو عملية فقد تقدم أن العملي مقترن بالاعتقاد.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٧٦).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٨٦).

٧ـ معرفة قواعد الشريعة

إن من أهم شروط فقيه الواقع معرفته بقواعد الشريعة، والمقصود بها هنا قواعد أصول الفقه، وقواعد الفقه، إذ كلاهما طريق موصلة لفهم الواقع وتهييئه تهييئًا قريبًا للحكم عليه، سواء نزلنا الحكم عليه أم لم ننزله، وقد مر أن (فقه الواقع) هو «معرفة الواقع من حيث إفادة طرقه له» ضرورة توقف معرفة الشيء على معرفة طرقه الموصلة إليه، لأن من لا يعرف الطريق الموصلة إلى الشيء مُحال أن يعرف ذلك الشيء، ومن ثم لزم فقيه الواقع أن يعرف تلك الطرق من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

إن الحاجة تشتد لمعرفة قواعد الشريعة إذ بدونها يصعب فهم الواقع فهمًا شرعيًا، وانظر مثلاً إلى كيفية توسط القواعد وارتباطها بالواقع في مبحث طرق استفادة فقه الواقع، وكيف أنها تهيئ الواقع تهييئًا قريبًا للحكم عليه، وذلك بعد تصوره وفهمه، وذلك بالبحث عن مُعرِّفات الحكم في الواقع، هذه المُعرِّفات التي تعتبر أعيانًا من جهة وُقوعها، ومُعرِّفات للحكم الشرعي من جهة جعل الشارع لها أسبابًا لأحكامه، أو شروطًا فيه، أو موانع منه، وانظر إلى قول العلامة الشهاب القرافي في سياق رده على من أنكر أهمية أصول الفقه: «البحث الثاني في فضيلة هذا العلم: وقد أجمع قوم من الفقهاء الجهال على ذمِّه، واهتضامه، وتحقيره في نفوس الطلبة، بسبب جهلهم به، ويقولون: إنما يتعلم للرياء والسمعة والتغالب والجدال، لا لقصد صحيح، بل للمُضاربة والمغالبة، وما علموا أنه لولا أصول الفقه لم يثبت من الشريعة قليل ولا كثير، فإن كل حكم شرعي لابد له من سبب موضوع، ودليل عليه وعلى سببه، فإذا ألغينا

أصول الفقه ألغينا الأدلة، فلا يبقى لنا حكم ولا سبب، فإن إثبات الشرع بغير أدلته، وقواعدها بمجرد الهوى، خلاف الإجماع، ولعلهم لا يعبئون بالإجماع، فإنه من جملة أصول الفقه، أو ما علموا أنه أول مراتب المجتهدين، فلو عدمه مجتهد لم يكن مجتهدًا قطعًا؛ غاية ما في الباب أن الصحابة والتابعين ﷺ لم يكونوا يتخاطبون بهذه الاصطلاحات، أما المعاني فكانت عندهم قطعًا، ومن مناقب الشافعي ﷺ أنه أول من صنف في أصول الفقه»[1].

إن المتأمل في هذا النص يجد نفسه أمام فوائد جليلة أجملها فيما يلي:

(أ) نسبة من ذم أصول الفقه إلى الجهل، والمقصود به هنا الجهل المركب لأنهم أدركوا أصول الفقه على غير ما هو عليه في نفس الأمر، ولاشك أن من جهل شيئًا عاداه.

(ب) اعتقاد أولئك الجهلة أن أصول الفقه لم يُجعل لقصد صحيح، وإنما جُعل للسمعة والمغالبة والمجادلة، ومنشأ هذا الاعتقاد عدم التفطن إلى أن إساءة استعمال الوسيلة لا يصيرها ممنوعة بإطلاق، قال العلامة القرافي ـ رحمه الله تعالى ـ: «فالجدال كالسيف آلة عظيمة حسنة في نفسها، وإنما يعرض لها الذم من جهة ما تستعمل فيه، فمن قطع به الطريق وأخاف به السبيل على المسلمين ذُمَّ، فكما لا يذم السيف في نفسه، لا يُذم الجدال في نفسه، وإنما يُذمُّ القصد الصارف له إلى الباطل، فما من شيء في العالم إلا هو كذلك، قال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء:٣٥)، فجَعْلُ الجميع فتنة إشارة لما

(١) «نفائس الأصول» (١/ ١٠٠).

ذكرته، وأصــول الفقــه وأصول الدين من الفــروض المتعين إقــامتــها وضبــطها، لوجوب الحجة لله تعالى على خلقه، وإيضاح أحكام شريعته»[١].

(جـ) لازم إلغاء الأصــول إلغاء الشريعة، لأن ثبــوت الشريعة مــتوقف على الأدلة المتوقفة في فهمها على الأصول.

(د) تقرير أن كل حكم شرعي مرتبط بأحكام وضعية من سبب وغيره، وأن الشارع كــما يدل على الحــكم يدل على ما جُــعِل سببًــا للحكم؛ نعم الأســباب وكذلك الشروط والموانع لها جهتان:

١ ـ جهة كونها أسبابًا وشروطًا وموانع: وهي من هذه الجهــة مرجعــها إلى الشارع ذلك لأن سببية السبب، وشرطية الشرط، ومانعية المانع متوقفة في ثبوتها على الشرع.

٢ ـ جهة وقوعها: وهي من هذه الجهة ترجع إلى الحس والعقل والخبر والعادة، لا إلى الشرع. قال العلامة الشهاب القرافي في فروقه: «الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الأحكام.

فأدلة مشــروعية الأحكام محــصورة شرعًا تتوقف علــى الشارع، وهي نحو العشرين؛ وأدلة وقــوع الأحكام هي الأدلة الدالة على وقوع الأحكام، أي وقوع أسبابها، وحصول شروطها، وانتفاء موانعها.

فأدلة مــشروعــيتهــا الكتاب والسنة والقــياس والإجــماع والبــراءة الأصلية وإجمــاع المدينة وإجمــاع أهل الكوفة على رأي والاستــحســان والاستصــحاب

---

(١) «نفائس الأصول» (١/ ١٠٢-١٠٣).

والعصمة والأخذ بالأخف وفعل الصحابي وفعل أبي بكر وعمر وفعل الخلفاء الأربعة وإجماعهم والإجماع السكوتي وإجماع لا قائل بالفرق فيه، وقياس لا فارق، ونحو ذلك مما قرر في أصول الفقه، وهي نحو العشرين، يتوقف كل واحد منها على مُدرَك شرعي يدل على أن ذلك الدليل نصبه صاحب الشرع لاستنباط الأحكام.

وأما أدلة وقوعها فهي غير منحصرة؛ فالزوال مثلاً دليل مشروعيته سببًا لوجوب الظهر عنده قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ (الإسراء: ٧٨)، ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم الآلات الدالة عليه، وغير الآلات، كالإسطرلاب، والميزان، وربع الدائرة .. وجميع آلات الظلال، وجميع آلات المياه .. وغير ذلك من الموضوعات والمخترعات التي لا نهاية لها.

وكذلك جميع الأسباب والشروط والموانع لا تتوقف على نصب من جهة الشرع، بل المتوقف سببية السبب، وشرطية الشرط، ومانعية المانع؛ أما وقوع هذه الأمور فلا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع، ولا تنحصر تلك الأدلة في عدد، ولا يمكن القضاء عليها بالتناهي»[1].

إن هذا الفرق بين أدلة مشروعية الأحكام وأدلة وقوعها يتضح بمثال ضربه العلامة ابن القيم حيث قال: «ومن أمثلة ذلك: بيع المغيب في الأرض من السلجم والجزر والقلقاس وغيره؛ فدليل المشروعية أو منعها موقوف على الشارع لا يعلم إلا من جهته.

---

(١) «الفروق» (١/١٢٨-١٢٩).

ودليل سبب الحكم أو شروطه أو مانعه يرجع فيه إلى أهله، فإذا قال المانع من الصحة هذا غرر لأنه مستور تحت الأرض، قيل كون هذا غررًا أو ليس بغرر يرجع إلى الواقع لا يتوقف على الشرع، فإنه من الأمور العادية المعلومة بالحس أو العادة، مثل كونه صحيحًا أو سقيمًا، كبارًا أو صغارًا، ونحو ذلك، فلا يستدل على وقوع أسباب الحكم بالأدلة الشرعية، كما لا يستدل على شرعيته بالأدلة الحسية، فكون الشيء مترددًا بين السلامة والعطب، وكونه مما يُجهل عاقبته وتُطوى مغبته، أو ليس كذلك، فهو كمن استدل على أن هذا الشراب مسكر بالشرع، وهذا ممتنع، بل دليل إسكاره الحس، ودليل تحريمه الشرع»[1].

إن المتأمل في هذا المثال يتضح له الفرق بجلاء بين دليل مشروعية الحكم الوضعي وبين دليل وقوع الحكم الوضعي، فبيع المغيب في الأرض كالجزر مثلاً إذا قال قائل إنه لا يصح لأنه غرر، فقوله هذا مُركب من ثلاث مقدمات:

١ ـ الجزر مغيب في الأرض.

٢ ـ ما كان مغيبًا فهو غرر.

٣ ـ ما كان غررًا فبيعه لا يصح.

يُقال لهذا المانع ينبغي أن تفرق بين جعل الغرر مانعًا من صحة البيع ـ فمانعية هذا المانع لا تثبت إلا من جهة الشرع ـ وبين كون بيع الجزر المغيب في الأرض غررًا لأن هذا الأخير لا يتوقف ثبوته على الشرع، وإنما يتوقف على الوقوع الذي يرجع فيه إلى أهل الخبرة الذين يُقبل خبرهم، أو إلى الحس أو العقل أو العادة، ومثل ذلك مثل شراب معين هل هو مسكر أم لا؟ فإنه لا

---

(١) «بدائع الفوائد» (٤/ ١٣).

يستدل على إسكاره أو عدم إسكاره بالشرع وإنما بدليل حسي يرجع فيه إلى تجربة معملية، نعم إذا ثبت أنه مسكر فإنه يستدل بعد ذلك على تحريمه بالشرع.

وعلى أساس هذه القاعدة في التفريق بين دليل مشروعية الحكم ودليل وقوع الحكم ينظر في نازلة معاصرة أذكرها استطرادًا، وإن كانت زيادة في بيان هذا الفرق لأنها تصلح مثالاً له، ألا وهي بيع أضحية العيد موزونة بالكيلوغرامات، فقد منع منها بعض أهل العلم استنادًا إلى أن في بيعها على تلك الكيفية غررًا، مع أن كون هذا البيع غررًا أو ليس بغرر يرجع فيه إلى أهل الخبرة بالواقع ووسائل إدراكه من حس أو عقل أو عادة أو خبر، فإذا أثبت أهل الخبرة مثلاً أن هذا النوع من البيع غرر فإنه يعتمد قولهم ويبنى عليه عدم صحة هذا البيع، وإلا فإن البيع صحيح لعدم وجود المانع من صحته.

إذًا أدلة الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين: أدلة مشروعيتها، وأدلة وقوعها، وفي ذلك يقول أيضًا محمد مولود بن أحمد الجواد مبينًا أن أدلة الوقوع منها ما يُعلم بالضرورة، ومنها ما يُظن:

أَحْكَامُ شَرْعِنا لَهَا أدِلَّهْ ... قَسَّمَهَا قِسْمَيْنِ أَهْلُ المِلَّهْ

دَلِيلُ كَونِهِنَّ مَشْروعَاتِ ... لَنا وكَونِهِنَّ وَاقِعَاتِ

دَلِيلُ الأوَّلِ الكتابُ والخَبَرْ ... إجْمَاعُ الأمَّةِ وَإجْمَاعُ المَقَرّ

قِياسُنَا مَا قَالَهُ الصَّحابِي ... بَراءَةُ الأصلِ كالاسْتِصْحابِ

سَدُّ الذَّرائِعِ وَالاسْتِقْرَاءُ ... مِمَّا بِهِ فِي البَابِ ذَا قَدْ جَاءُوا

وَالعَادَةُ اسْتِحْسَانُ اسْتِدْلالُ ... وَالأَخْذُ بِالأَخَفِّ مِمَّا قَالُوا

وَالعِصْمَةُ اتفاقُ أهلِ الكُوفَة ... وَالخُلَفَاءِ واتِّفَاقُ العِتْرَةِ

أَمَّـا دَلِيلُ مُـوقِعِ الأَحْكَامِ ❊ مِنْ بَعْدِ شَرْعِهَا لَدَى الأَعْلاَمِ
فَـمَـا عَلَى وُقُوعِ أَسْبَابٍ تَدُلُّ ❊ وَنَفْيِ مَانِعٍ وَشَرْطٍ قَدْ حَصَلَ
وَهْيَ لَدَيْهِم غَيْرُ مَا مَحْصُورَةٌ ❊ وَبَعْضُهَا يُعلَم بِالضَّرورَةْ
كَالظِّلِّ يَزْدادُ عَلَى الزَّوَالِ ❊ كَمَالُ شَعْبَانَ عَلَى الهِلاَلِ
وَبَعْضُهَا يُظَنُّ كَالمُبَيِّنَة ❊ أَمْلاَكِنَا مِنْهُنَّ وَهْيَ البَيِّنَة
وَالأَيْدِ وَالأَيْمَانِ وَالأَقَارِرِ ❊ وَكَالنُّكُولاَتِ وكَالشَّعائِرِ[(١)]

إن دليل اقتران الحكم الشرعي بالحكم التكليفي من سبب وغيره في كلام المؤلف هو قوله: «فإن كل حكم شرعي لابد له من سبب موضوع، ودليل يدل عليه، وعلى سببه»، فلا يوجد حكم شرعي إلا مقترنًا بأسباب وشروط وموانع، قال العلامة القرافي: «.. ولا يتصور انفراد التكليف إذ لا تكليف إلا وله سبب أو شرط أو مانع، وأبعد الأمور عن ذلك الإيمان بالله تعالى ومعرفته، وهما سببان لعصمة الدم والمال، والكفر والنفاق وهما سببان للإباحة فيهما»[(٢)]، وإلى هذا المعنى أشار صاحب المراقي قال بعد أن عرف خطاب الوضع وذكر أقسامه:

وَهْوَ مِنْ ذَاكَ أَعَمُّ مُطْلَقَا ❊ ....[(٣)]

قال العلامة محمد الأمين الشنقيطي في شرحه: «يعني أن خطاب الوضع أعم من خطاب التكليف عمومًا مطلقًا، لأنه لم يوجد خطاب تكليف إلا مقترنًا بخطاب وضع، إذ لا يخلو التكليف من الشروط والموانع والأسباب، وقد يوجد

---

(١) «الشموس الطالعة ومسائل الأصول اللامعة، نظم تنقيح القرافي»، مخطوط خاص (ص٦٢و ٦٧-٦٨).
(٢) «شرح تنقيح الفصول» (ص٨١).
(٣) «متن مراقي السعود» لعبد الله العلوي الشنقيطي (ص١١).

خطاب الوضع فيما لا تكليف فيه، كتضمين الصبي والمخطئ قيمَ المتلفات وأرشْ الجناية ونحو ذلك . .»[١]، إن هذا الاقتران يفيدنا ما أشرت إليه من ارتباط الأحكام الشرعية بالواقع، ذلك لأن الأحكام الشرعية التكليفية لا وجود لها إلا مقترنة بأحكام وضعية، والأحكام الوضعية ـ كما مر ـ لها جتهان: جهة مشروعيتها، وجهة وقوعها، وهي من هذه الجهة الأخيرة جعلت أعلامًا منصوبة مُعرِّفة لحكم الله الشرعي، فحيثما كان هناك حصول في الواقع لسبب أو شرط أو مانع فإننا نجد حكمًا شرعيًا في الغالب مقترنًا بها، يقول العلامة الطوفي: «قوله: (خطاب الوضع، ما استُفيد بواسطة نصب الشارع عَلَمًا معرفًا لحكمه لتعذر معرفة خطابه في كل حال) . .

ومعنى هذه الجملة المذكورة أن التكليف بالشريعة لما كان دائمًا إلى انقضاء الوجود بقيام الساعة، كما أجمع عليه المسلمون، وكان خطاب الشارع مما يتعذر على المكلفين سماعه ومعرفته في كل حالٍ على تعاقب الأعصار وتعدد الأمم والقرون، لأن الشارع إما الله ـ سبحانه وتعالى ـ، وخطابه لا يعرفه المكلفون إلا بواسطة الرسل ـ عليهم السلام ـ الملائكة إلى الأنبياء، أو الرسول ﷺ إلى الناس، وهو غير مخلد في الدنيا حتى يعرف خطاب الله تعالى وأحكامه في الحوادث بواسطته في كل وقت، بل هو بشر عاش بين الناس زمانًا حتى عرفهم أحكام معاشهم ومعادهم، ثم صار إلى رحمة الله وكرامته؛ اقتضت حكمة الشرع نصبَ أشياء تكون أعلامًا على حُكمه ومُعرفات له، فكان ذلك كالقاعدة الكلية في الشريعة، تحصيلاً لدوام حِكمها وأَحْكامِها مدة

---

(١) «نثر الورود على مراقي السعود» (١/ ٥٢).

بقاء المكلفين في دار التكليف، وتلك الأشياء التي نصبت مُعرفات لحكم الشرع هي الأسباب والشروط والموانع . .

ومثال ذلك أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في عصر النبي ﷺ كان يُمكنهم لوجوده بينهم أن يسألوه عن حكم أعيان الحوادث بأشخاصها، فيجيبهم عنها، ويبين لهم أحكامها، فلو اتفق في اليوم الواحد مثلاً مائة زان أو سارق أو شارب خمر، أمكنه أن يحكم في كل واحد منهم بحكم الله تعالى فيه، إما باجتهاده أو بالوحي، وجاز أن تكون أحكامه فيهم متفقة ومختلفة، لأنه معصوم، وأحكامه لا يعترض عليها بالأقيسة. كما أنه صلى على الجهنية دون ماعز بن مالك مع أن كليهما مرجوم في الحد بإقراره . .

أما من ليس بحضرة النبي ﷺ، فيتعذر عليه معرفة حكم الله سبحانه وتعالى في كل حادثة بعينها، فكان من الحكمة الشرعية وضع أمور كلية تكون معرفات لأحكام الشرع، كقوله: من زنى محصنًا فارجموه، ومن سرق فاقطعوه، ومن شرب المُسكر فاجلدوه، ومن قتل أو ارتد فاقتلوه، وأشباه ذلك الجارية على أسبابها وعللها، فكان ذلك طريقًا لنا إلى معرفة الأحكام، وانتظام الشريعة على الدوام . .»[1].

إن خطاب الشارع لما انقطع بموت النبي ﷺ، وكان التكليف بالشريعة إلى قيام الساعة، اقتضت حكمة الله جعل الأحكام الوضعية أمورًا كلية معرفة لأحكام الشرع، تنتظم بها الشريعة على الدوام، فيتمكن بواسطتها من الاسترسال مع كل الحوادث.

---

(١) «شرح مختصر الروضة» (١/ ٤١٢-٤١٤).

(هـ) نخلص إلى أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين الأحكام الشرعية وأسبابها وأدلتها، وأن إلغاء أصول الفقه إلغاء للأدلة، ومن ثم لن يبقى لنا أحكام شرعية ولا أسبابها، مع ما يلزم عن ذلك من إثبات الأحكام الشرعية بغير أدلتها، بل وإثبات قواعد الشريعة بمحض الهوى.

(و) بيان أن الصحابة كانوا يصدرون عن قواعد الأصول، وأن معانيه كانت مستعملة عندهم قطعًا، وأنه ليس من الأمور المحدثة، غاية ما هنالك أنهم لم يكونوا يتخاطبون بمصطلحات الأصول، بل كانت قواعده مركوزة في فطرهم شأنها شأن قواعد اللغة العربية، وقد مر قول صاحب المراقي:

أَوَّلُ مَنْ أَلَّفَهُ فِي الكُتُبِ ... مُحَمَّدُ بْنُ شَافِعِ المُطَّلِبِي
وغَيْرُهُ كَانَ لَهُ سَلِيقَة ... مِثْلُ الذِي لِلْعُرْبِ مِنْ خَلِيقَة[1]

وهاهنا بحث وهو أن معرفة الوقوع لا يختص به أهل العلم، بل يشاركهم فيه جميع المكلفين ولهذا قال العلامة الشهاب القرافي: «فائدة: هذه الثلاثة الأنواع موزعة في الشريعة على ثلاث طوائف، فالأدلة: يعتمد عليها المجتهدون، والحجاج: يعتمد عليها الحكام، والأسباب: يعتمد عليها المكلفون، كالزوال ورؤية الهلال ونحوها»[2].

والسؤال المشروع هنا هو هل (فقه الواقع) معرفة الوقوع للأسباب من حيث الوقوع؟ أم هو معرفة الوقوع من حيث تهيىء القواعد الشرعية لفهمه فهمًا شرعيًا، وذلك مثل النظر إلى وقوع الأسباب من جهة كونها معرفات لأحكام

(١) «متن المراقي» (ص٨).
(٢) «الفروق» (١/ ١٢٩).

الله؟ الظاهر هو الثاني لأن معرفة وقوع الأسباب لا من جهة ارتباطها بشرع الله مما يشارك فيه جميع الناس، وأما معرفتها بواسطة قواعد الشريعة التي تربطها بالشرع فإنه هو المناسب لمسمى (فقه الواقع) إذا أردنا أن يكون نظرنا إليه مبنيًا على تأصيل شرعي؛ ذلك أننا أمام أمرين اثنين في (فقه الواقع) هما:

١ ـ فقه.

٢ ـ واقع.

والواقع يتسم بالجزئية، والتعين، والتشخص، ولا يخرج عن ذلك الواقع العلمي من حيث كونه صفات قائمة بمُدركين، فهو من هذه الجهة معين جزئي؛ وأما الفقه فإن منه ما يكون كُليًا مُطابقًا لأفراده الخارجية، أو ليست له أفراد وإنما يعتبره الذهن لتبعيته للوجود الخارجي، فالفقه إذًا من جهة كونه كليًا لا وجود له خارج الذهن، وأنت خبير أن كثيرًا من أفراد الواقع تحتاج في فهمها إلى قوانين كلية كقوانين الاجتماع، والاقتصاد، والسياسة . . إلخ، وأن تلك القوانين الكلية لابد أن تصطبغ بالصبغة الإسلامية كما يُقِرُّ به جميع الإسلاميين المعاصرين ويجعلونه عنوان دعوتهم إلى (أَسْلَمَةِ العُلومِ)، فهل تعقل أسلمة بغير منهج أصولي ضابط لهذه العملية؟

إن ذلك الارتباط بين دليل المشروعية ودليل الوقوع، كان أحد الأسباب التي حملت علماء الأصول على تضمين مدوناتهم الأصولية مباحث تعريف الإدراك بأقسامه من العلم والظن والشك والوهم والجهل؛ وبيان طرقه من حس وعقل ومركب منهما كالخبر والعادة وغيرهما، وبيان ما يعتمد منها وما لا يعتمد، فأنت خبير أيها القارئ أنه لا مجال في التأصيل الإسلامي لبعض أقسام الإدراك

كالشك، والوهم، والجهل المركب، وأنه لا يُعتَـدُّ إلا بقسمي العلم، والظن عند تعذر العلم، وأن العلم والظن كمـا يستفادان من الدليل النقلي، يستـفادان أيضًا من الدليل الحسي، والعقلي، والمركب منهمـا. وفي تقرير هذه الطرق، وبيان ما يستـفاد منها يقـول العلامة ابن القيم: «إن طرق الـعلم: الحس والعقل والمركب منهما، فالمعلومات ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يعلم بالعقل؛ **الثاني**: ما يُعلم بالسمع؛ **والثالث**: ما يعلم بالعقل والسمع. وكل منها ينقسم إلى ضروري ونظري، وإلى معلوم ومظنون وموهوم، فليس كل ما يحـكم به العقل علمًا، بل قـد يكون ظنًا وقد يكون وهمًـا كاذبًا، كما أن ما يُدركه السمع والبصر كذلك.

فـلابد من حكَم يفـصل بين هذه الأنواع ويميـز بين مـعلومـهـا ومظنونهـا وموهومها . .»[1].

لقد مـر تقرير أن هذه المآخذ والطرق هي نفـسها مـآخذ إدراك الواقع، وأن لكل طريق شروطًا تناسبه، بحسب طبيعة كل منها، وبحسب متعلقه، فمن تلك الطرق ما لا يفيد إذا كان الواقع المُدرَك واقع غيب مثلاً.

ولاريب أن الأمة الإسلامية أعدل أمم الأرض في اسـتعمالها لهذه الطرق، وذلك بسبب اعتدال مزاجها، وسلامـة فطرتها، ببركة أثر الوحي فيها، بخلاف غيرها من الأمم التي سـدت على نفسها طريقًا من أعـظم طرق المعرفة بالواقع ألا وهو طريق خبـر الوحي، واعتـاضت عن الوحي بما يتأدى إليـها عن طريق

---

(١) «الصواعق المرسلة» (٣/ ٨٧٠).

حواسها فقط، فجعلت نفسها نهبًا لكل الأوهام والخرافات، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض رده على من اشترط لقبول السمع انتفاء المعارض العقلي: «.. قد سلموا أنه يُعلم بالسمع أمور. كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام: منها ما لا يُعلم إلا بالعقل، ومنها ما لا يُعلم إلا بالسمع، ومنها ما يُعلم بالسمع والعقل.

وهذا التقسيم حق في الجملة، فإن من الأمور الغائبة عن حس الإنسان ما لا يمكن معرفته بالعقل، بل لا يُعرف إلا بالخبر.

وطرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل، والمركب منهما كالخبر. فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر، وما يُعلم بخبر الأنبياء ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ.

وهذا التقسيم يجب الإقرار به؛ وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوّات الأنبياء، وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يُعلم إلا بالخبر، وكذلك يُعلِّمون غيرهم بخبرهم.

ونفس النبوة تتضمن الخبر، فإن النبوة مشتقة من (الإنباء) وهو الإخبار بالمُغَيَّب. فالنبي يُخبَر بالمُغيَّب ويُخبِرنا به، ويمتنع أن يقوم دليل صحيح على أن كل ما أخبر به منتف. فإنه يمتنع أن يقوم دليل على هذا النفي العام، ويمتنع أن يقول القائل: كل ما أخبر به الأنبياء يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم، ولهذا كان أكمل الأمم علمًا المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كذب بطريق منها فاته من العلوم بحسب ما كذّب به من تلك الطرق»[1].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٠٢-١٠٣).

لقد تضمنت كتب الأصول الحديث عن طرق الإدراك - والتي يُعتبر إدراك الواقع أحد مشمولاتها - أثناء الحديث عن الدليل وبيان أقسامه كقول صاحب المرتقى ابن عاصم:

وَادْعُ مُفِيدَ العِلْمِ بِالدَّلِيلِ ◘ وَذَاكَ أَقْسَامٌ لَدَى التَّفْصِيلِ
دَلِيلُ حِسٍّ وَدَلِيلُ عَقْلِي ◘ أَوْ مِنْهُمَا مُرَكَّبٌ وَنَقْلِي[1]

وكقول ابن جزي: «فالموصل إلى العلم يسمى دليلاً، والموصل إلى الظن يسمى أمارة، ثم إن الدليل ينقسم إلى أربعة أنواع:

سمعي، وعقلي، وحسي، ومركب من العقل والحس»[2]؛ وأحيانًا في ثنايا الكلام عن حكم العقل بأمر على أمر، وأن ذلك الحكم قد يكون مطابقًا لموجب، وفي ذلك يقول العلامة الطوفي: «حكم العقل بأمر على أمر: إما جازم أو غير جازم، والجازم إما غير مطابق وهو الجهل المركب، أو مطابق، وهو إما لغير موجب وهو التقليد كاعتقاد العوام، أو لموجب وهو إما عقل وحده أو حس أو مركب منهما، فالعقلي إن استغنى عن الكسب فهو البديهي، وإلا فهو النظري.

والحسي وحده: هو المحسوسات الخمس، والوجدانيات منها كما سبق أو ملحقة بها لاشتباههما، إذ يُقال في كل واحد منهما: أحسست بكذا، وأنا أحس بكذا.

والمركب من الحس والعقل: هو القضايا المتواترات، والتجريبيات، والحدسيات . .»[3]، وقد عقد القرافي لذلك الفصل الثاني عشر من الباب الأول

---

(١) «نيل السول على مرتقى الوصول» لمحمد يحيى الولاتي (ص١٦-١٧).
(٢) «تقريب الوصول إلى علم الأصول» لابن جزي (ص٤٩).
(٣) «شرح مختصر الروضة» (١/ ١٧٤-١٧٥).

من كتابه (شرح تنقيح الأصول)[١]، وقبله الرازي في (المحصول) في الفصل الثالث من (المقدمات)[٢]، وأنقل للقارئ ما عقد به ناظم التنقيح كلام القرافي - زيادة في الفائدة - حيث قال:

وَحُكْمُنا العَقْلِي إمَّا جَازِمْ ❊ أَوْ غَيْرُ جازمٍ، فَغَيْرُ الجَازِمْ
إن يَحْتَمِلْ عَلَى السَّوَاء فَهْوَ شَكْ ❊ أَوْ واحِدٌ من احْتِمالَيْه سَلَكْ
طَرِيقَةَ الرُّجْحانِ فهو الظَّنُّ ❊ وَغَيْرُهُ الوَهْمُ إذا يَعْتَنُّ
والجَازِمُ الذي سوى المُطابِقْ ❊ جَهْلٌ مُرَكَّبٌ، وإن يُطابِقْ
فإن لغَيْرِ مُوجِبٍ تَقْلِيدُ ❊ وإن لموجبٍ لَهُ يُفِيدُ
وَهو إمَّا العَقْلُ وَحدَهُ فَإنْ ❊ يغْنَ عَن الكَسْبِ البَديهِيُّ يَعِنْ
إلاَّ فَهُو النَّظري، أَوْ حِسُّ ❊ فَقَط فَذَا المَحسُوسُ وهو خَمْسُ
أَوْ مِنْهُما كالمتَواتِراتِ ❊ وَحَدَسِيَّاتٍ وتَجْرِيبَاتِ
مُرَكَّبٌ، واندَرَجَ الوجْدانِي ❊ في حُكْمِ مَحسوسٍ لَهُ يُداني[٣]

إن (فقه الواقع) لن يتم إلا من حيث إفادة طرقه له، وهذه الطرق إما طرق إدراك، أو طرق فهم، وكلاهما مما اشتملت عليه كتب الأصول، وكذا كتب القواعد الفقهية في كثير من مباحثها كمبحث مستند الشهادة مثلاً، يقول صاحب المنهج المنتخب:

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» (ص٦٣).
(٢) «المحصول» (١/٣٨-٨٤).
(٣) «الشموس الطالعة ومسائل الأصول اللامعة» لمحمد مولود بن أحمد الجواد، مخطوط خاص (ص٩).

مُسْتَنَدُ الشَّهادَةِ العِلْمُ نَعَمْ ... مَدْرَكُه عَقْلٌ ونَقْلٌ وتُضَمّ
ذَواتُ حِسٍّ لَهُمَا، وَمُسْتَدَلْ ... قَدْ يُكتَفَى بالظَّنِّ والسَّمْعِ نُقِلْ
عَزْلٌ وجَرْحٌ سَفَهٌ وكُفْرُ ... ثُمَّ نِكاحٌ ضِدُّها وَضُرُّ
كَهِبَةٍ وَصِيَّةٍ وَإنْفاقْ ... ولادةٍ حِرابَةٍ وإعْتاقْ
خُلْعٌ رَضاعٌ نَسَبٌ وَأَسْرُ ... قَسمٌ قَسامَةٌ ولَوْثٌ يُسْرُ
إباقٌ أوْ حَمْلٌ وَتَفْليسٌ ولا ... جُرْحٌ نِيابَةٌ وإقْرارٌ جَلا
وَقْفٌ وتَنْفيذٌ وَمَوْتٌ وابْتِياعْ ... تَصرُّفٌ إرْثٌ تَصحُّ بالسَّماعْ(١)

قال الشيخ محمد الأمين بن أحمد زيدان في شرحه (مستند) أي ما تستند (الشهادة) له هو (العلم) فكل من علم شيئًا بوجه من الوجوه الموجبة للعلم شهد به، وحاصل معنى قوله:

.... نَعَمْ ... مَدْرَكُه عَقْلٌ ونَقْلٌ وتُضَمّ
ذَواتُ حِسٍّ لَهُمَا، وَمُسْتَدَلْ ... .

أي: العلم يُدرك بأحد أربعة أشياء:

الأول - عقل بانفراده، فإنه يُدرك به بعض العلوم الضرورية مثل أن الاثنين أكثر من واحد، ويعلم حال نفسه من صحته وسقمه، وإيمانه وكفره، وتصح بذلك شهادته على نفسه، وما أشبه ذلك.

الثاني - عقل مع حاسة السمع، ومع حاسة البصر، وحاسة الشم، وحاسة الذوق، وحاسة اللمس؛ فيدرك مع الأول جميع الأصوات، ولذلك شهد الأعمى على الأقوال؛ ومع الثاني جميع المُبصَرات، ولذلك شهد الأصم على

---

(١) «المنهج المنتخب» للزقاق، مع شرحه «خواتم الذهب» للأمزوري، مخطوط خاص (ص٩٢).

الأفعال والخط؛ ومع الثالث جميع الروائح المشمومات فُتراق الخمر ويُحد شاربها بالشهادة على الرائحة؛ ومع الرابعة جميع المطعومات والمذُوقات، ولذلك تجوز الشهادة في اختلاف المتبايعين في صفة كالزيت الحلو ونحوه؛ ومع الخامس جميع الملموسات، ولذلك تجوز شهادة أهل المعرفة في صفة المبيع في اللين والخشونة، وما أشبه ذلك.

الثالث ـ الأخبار المتواترة فإنه يحصل العلم بالبلدان النائية، والقرون الماضية، وظهور النبي ﷺ، ودعائه إلى الإسلام، ولذلك تجوز الشهادة بما علم من جهة الأخبار الصحيحة في باب الولاء، والنسب، والموت، وولاية القاضي وعزله، وما أشبه ذلك.

الرابع ـ العلم المُدرَك بالنظر والاستدلال، فالشهادة بما علم من جهة النظر والاستدلال جائزة مثل ما روي أن أبا هريرة رضي الله عنه شهد أن رجلاً قاء خمرًا، فقال عمر رضي الله عنه: **«تشهد أنه شربها»**، فقال: **«أشهد أنه قاءها»**، قال عمر: **«ما قاءها حتى شربها»**[1]؛ ومن ذلك شهادة الحكماء في قدم العيب وحدوثه، وما أشبه ذلك . . قوله: (**قَدْ يُكتَفَى بالظَّنّ**) أي فيما يتعذر فيه القطع أو يتعسّر، كالشهادة بالإعسار، وحصر الورثة، والتعديل، ونحو ذلك؛ قوله: (**والسَّمْع**) بالخفض عطف على الظن، عطف خاص على عام توطئة لذكر مسائل شهادة السماع، وقوله: (نُقِلْ) جملة حالية، أي حال كونه منقولاً عن أهل المذهب في مواطن بينها . .»[2].

---

(١) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الأشربة، باب من وجد منه ريح شراب أو لقي سكران (٥٤٧/٨-٥٤٨).

(٢) «المنهج إلى المنهج إلى أصول المذهب المبرج» (ص١١٩-١٢٠).

إن الغرض من كل ما تقدم بيان أن كتب أصـول الفقه وقواعده تضمنت من المباحث مـا يتعلق بطرق إدراك الواقع وفـهمه مما يستـدعي ضرورة معـرفة فقـيه الواقع لها؛ وأن تحصيل (فقـه الواقع) دون تلك الطرق من أظهر الممتنعات، لأنه افتراض للوصول إلى الغاية دون سلوك السبـل الموصلة إليها، كمن يريد الصعود إلى السطح دون سلم. ولهذا السبب لم يلتفت العلماء عبر كل القرون الإسلامية إلى الاجتهاد الصادر من غير أهله، بل اعتبروه نوعًا من الرأي المذموم لأنه ناشئ عن مجـرد التشهي، وفي ذلك يقـول العلامـة الشاطبي: «الاجتـهاد الواقع في الشريعة ضربان:

أحدهما ـ الاجتـهاد المعتبـر شرعًا، وهو الصـادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه.

والثاني ـ غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه، لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى؛ فكل رأي صدر على هذا الوجـه فلا مرية في عدم اعتـباره لأنه ضد الحق الذي أنزل الله كما قال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (المائدة: ٤٩)، وقال تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (ص: ٢٦)»[(١)].

ثم إن من أهم ما يندرج تحت هذا الشرط مـعرفة مقاصد الشـريعة، إذ بها يسترسل فقـيه الواقع مع كل الوقائع محققًا للمصـالح المقصودة للشارع، ذلك لأنه لا يمكن أن تتحـقق الحيـاة اللائقة بالإنسان دون المحـافظة على مصـالحه،

---

(١) «الموافقات» (٥/ ١٣١).

ودفع ما يتهدده من المفاسد؛ وحيث إن الإنسان لا يستطيع الاضطلاع بمعرفة ما يصلحه وما يفسده على وجه التفصيل فـقد جاءت الشريعة ـ كما مر ـ من جهة كاشفة عـما يمكن أن يصل إليه الإنسان من خلال معرفـته بما في ذوات الأشياء من الحسن والقبح، ومن جهة أخرى مثبتـة لمفقود لأنه لا سبيل إلى معرفته إلا من جهة الشرع.

إن الأمور الحـسنة فيـها وجود للمـصالح أو كـمال وجودهـا، وذلك لأنها مناسبة لما يقتضيه أصل الفطرة أو كمالها، كما أن الأمور القبيحة فيها نفي لوجود المصالح أو كمال وجودها، فهي تعدم ما يقـتضيه أصل الفطرة أو كمالها؛ بل إن الحسن هو المصلحة، والقبح هو المفسدة، يقول شـيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعـالى ـ بعد أن بين كـون الحـسن والقبح بمعنـى الملائم والمنافي، أو صفـة الكمـال والنقص، ثابتين في نفس الأمر: «وقـد تبين مما ذكرناه أن الحـسن: هو الحق والصدق والـنافع والمصلحة والحكمـة والصواب. وأن الشيء القـبيح: هو الباطل والكذب والضار والمفسدة والسفه والخطأ»[1].

إن هناك ارتباطًا وثيقًا بين مقاصد الشـريعة والمتمثلة في تحقيق المصالح ودرء المفاسـد وبين ما في الأفعال والأعـيان من الحسن والقـبح، إذ على أساس ذلك الارتباط أقامت الشـريعة ما فيها من التناسب بين الأحكام وعللهـا، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن الحسن والقبح قد يكونان صفة لأفعالنا، وقد يُدرَك بعض ذلك بالعـقل، وإن فـسـر ذلك بالنافع والضـــار والمُكَمِّل والمُنقص، فـإن أحكام الشارع فيما يـأمر به وينهى عنه تارة تكون كاشفة للصفات الفعلـية ومؤكدة لها،

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١١/ ٣٥١).

وتارة مبينة للفعل صفـات لم تكن له قبل ذلك، وأن الفعل تارة يكون حسنه من جهة نفسه، وتارة من جهة الأمر به، وتارة من الجهتين جميعًا.

ومن أنكر أن يكون للفعل صـفات ذاتية لم يحسن إلا لتـعلق الأمر به، وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد، والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحـاسنها»[1]، وإنما كانت خـاصة الفقه في الدين هي مـعرفة حكمة الشـريعة ومقـاصدها، لأن مبنى الدين على تحـقيق تلك المقاصـد، ومن استقـرأ نصوص الشريعـة وجدها كذلك، وفي ذلك يقـول العلامة الشـاطبي في كتابه العـجاب (الموافقات): «مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع:

وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا، وهذه دعوى لابد من إقـامة البرهان عليهـا صحة أو فسـادًا، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الفخر الرازي أن أحكام الله ليست مُعللة بعلة البـتة، كمـا أن أفعاله كـذلك، وأن المعتزلة اتفـقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما اضطُر في علم أصـول الفقـه إلى إثبات العلل للأحكام الشـرعيـة؛ أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المُعـرِّفَة للأحكام خاصة، ولا حاجة إلى تحـقيق الأمر في هذه المسألة[2].

---

(١) المصدر السابق (١١/ ٣٥٤).

(٢) قد مضى تقرير هذه المسألة من الناحية الاعتقادية وبيان اختلاف طوائف المسلمين فيها في شرط معرفة الكتاب والسنة.

والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل: ﴿ رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ (النساء: ١٦٥)، و﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، وقال في أصل الخلقة: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ (هود: ٧)، ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦)، ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ (الملك: ٢).

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة؛ فأكثر من أن تحصى؛ كقوله بعد آية الوضوء: ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾ (المائدة: ٦)، وقال في الصيام: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٣)، وفي الصلاة: ﴿ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ﴾ (العنكبوت: ٤٥)، وقال في القبلة: ﴿ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ ﴾ (البقرة: ١٥٠)، وفي الجهاد: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ﴾ (الحج: ٣٩)، وفي القصاص: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ ﴾ (البقرة: ١٧٩)، وفي التقرير على التوحيد: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، والمقصود التنبيه.

وإذا دلَّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد . . »[1].

---

(١) «الموافقات» (٢/ ٩-١٣).

إن مِن خاصة (فقه الواقع) معرفة مقاصد الشريعة، ذلك لأنه فقه شرعي للواقع فيصدق عليه ما يصدق على الفقه في الدين، بل إن العلامة الشاطبي جعل المباحث الأصولية المؤهلة للاستنباط وسيلة لمعرفة مقاصد الشريعة، ولهذا اشترط في المجتهد معرفة المقاصد بالإضافة إلى الاقتدار على الاستنباط الذي يُبنى على الفهم، لأن هذه المعرفة هي التي تنزله منزلة الوارث عن النبي ﷺ في تعليم الخلق، وإفتائهم، والحكم عليهم بما يناسب هذه المقامات الثلاث، ويناسب أحوال الخلق أيضًا بحسب واقعهم، يقول العلامة الشاطبي: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما ـ فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني ـ التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها.

أما الأول، فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف؛ إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تَنَزُّله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني، فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادمًا للأول، وفي

استنباط الأحكام ثانيًا، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة لأنه المقصود، والثاني وسيلة»[١].

إن لمقاصد الشريعة مدخلاً في تصور أحوال الأعيان قبل تنزيل الحكم عليهم، ولهذا قدمت أنه لابد من مراعاة حصول المقصد الشرعي أو عدم حصوله من فقه أفراد الواقع، وذلك بدراسة طبيعة الوقائع في أحوال فاعليها، وفي علاقتها مع غيرها من الأوضاع، وفي ظروفها الزمانية والمكانية، وانظر إلى قول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في شروط هجر المبتدع: «وهذا الهجر يختلف باختلاف الهاجرين في قوتهم وضعفهم، وقلتهم وكثرتهم؛ فإن المقصود به زجر المهجور وتأديبه، ورجوع العامة عن مثل حاله، فإن كانت المصلحة في ذلك راجحة بحيث يفضي هجره إلى ضعف الشر وخفيته كان مشروعًا . . وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك، بل يزيد الشر، والهاجر ضعيف، بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته، لم يشرع الهجر؛ بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر، والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف؛ ولهذا كان النبي ﷺ يتألف قومًا ويهجر آخرين. كما أن الثلاثة الذي خلفوا كانوا خيرًا من أكثر المؤلفة قلوبهم، لما كان أولئك كانوا سادة مطاعين في عشائرهم، فكانت المصلحة الدينية في تأليف قلوبهم، وهؤلاء كانوا مؤمنين، والمؤمنون سواهم كثير، فكان في هجرهم عز الدين، وتطهيرهم من ذنوبهم، وهذا كما أن المشروع في العدو القتال تارة، والمهادنة تارة، وأخذ الجزية تارة، كل ذلك بحسب الأحوال والمصالح.

---

(١) المصدر السابق (٥/ ٤١-٤٤).

وجواب الأئمة كأحمد وغيره في هذا الباب مبني على هذا الأصل. ولهذا كان يفرق بين الأماكن التي كثرت فيها البدع، كما كثر القدر في البصرة، والتنجيم بخراسان، والتشيع بالكوفة، وبين ما ليس كذلك، ويفرق بين الأئمة المطاعين وغيرهم، وإذا عرف مقصود الشريعة سلك في حصوله أوصل الطرق إليه»[(١)]، فأنت ترى أننا إذا أردنا تنزيل حكم الهجر الشرعي على الواقع فإننا لابد من مراعاة أحوال الهاجرين والمهجورين من حيث القوة والضعف، والكثرة والقلة، وما يؤول إليه الهجر من تحقيق مقصود الشارع أم لا؛ ولاريب أن ذلك يختلف أيضًا باختلاف الأزمنة والأمكنة، إذ ليست أمكنة الفترات وأزمنتها كغيرها من أمكنة وأزمنة ظهور العلم والخير.

إن المتأمل في أحوال بعض من يريد إحياء الهجر الشرعي يجده أبعد ما يكون عن المسلك الشرعي في الهجر، ذلك لأنه يُغَلِّب حظ نفسه الذي يُعميه عن كون الهجر من الأعمال الشرعية التي تخضع كغيرها من أمور الشرع إلى مقصود الشارع، يقول شيخ الإسلام: «فالهجرة الشرعية هي من الأعمال التي أمر الله بها ورسوله. فالطاعة لابد أن تكون خالصة لله صوابًا؛ فمن هجر لهوى نفسه، أو هجر هجرًا غير مأمور به: كان خارجًا عن هذا. وما أكثر ما تفعل النفوس ما تهواه، ظانة أنها تفعله طاعة لله»[(٢)]. إن تحقيق مقصود الشارع من الهجر مشروط بمعرفة الواقع، فيكون تصور الواقع شرطًا في تكييف الحكم الشرعي وصياغته، وهذا من معاني قول أهل العلم (الحكم على الشيء فرع تصوره)؛ وقد مر أن هذا التصور يشمل مرحلتين هما:

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢٨/٢٠٦-٢٠٧).

(٢) المصدر السابق (٢٨/٢٠٧).

١ ـ مطلق الإدراك للواقع على ما هو عليه في نفس الأمر بواسطة طرق الإدراك من حس أو عقل أو مركب منهما.

٢ ـ إدراكه إدراكًا شرعيًا وذلك باستبعاد الأوصاف الطردية التي لا تؤثر في فهمه شرعًا، واستبقاء الأوصاف المناسبة. فيتحصل من مجموع المرحلتين ما يُسمى بـ (فقه الواقع)، ثم تأتي المرحلة الأخيرة ألا وهي مرحلة الحكم عليه بعد فقهه، وإذا أردنا أن نمثل لهذه المراحل الثلاث بمثال الهجر فإنها تكون كالآتي:

(أ) مرحلة ثبوت البدعة في الواقع، ويرجع في ثبوتها إلى أدلة الوقوع من حس أو عادة أو خبر أو غيرها، وقد تقدم أن أدلة وقوع أسباب الأحكام غير أدلة مشروعيتها، فكون البدعة سببًا موجبًا للهجر يرجع فيه إلى الشارع، أما وقوع البدعة من فلان فهذا يُرجع فيه إلى الحس أو الخبر لا إلى الشرع.

(ب) مرحلة النظر إلى تلك البدعة نظرًا شرعيًا لتنزيل الحكم الشرعي عليها من وجوب أو ندب أو غيرهما، ولا ريب أنه نظر مخصوص يراعى فيه ما يتوقف عليه تحقيق مقصود الشارع، وذلك ما مر من قوة أو ضعف الهاجر أو المهجور، فأنت ترى أننا في هذه المرحلة ننظر إلى قوة أو ضعف المهجور والهاجر لأن لذلك مدخلاً في تحقق مقصود الشارع من الهجر ـ ألا وهو الزجر ـ أو عدم تحققه.

(جـ) مرحلة الحكم بأن هجر صاحب هذه البدعة المعين إما واجب أو مستحب، أو بعكس ذلك في حالة ما إذا انتهى فقهنا لذلك الواقع بأنه سيترتب على الهجر مفسدة أعظم من مفسدة تلك البدعة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وما أمر به من هجر الترك والانتهاء وهجر العقوبة والتعزير، إنما هو إذا لم يكن

فيه مصلحة دينية راجحة على فعله، وإلا فإذا كان في السيئة حسنة راجحة لم تكن سيئة؛ وإذا كان في العقوبة مفسدة راجحة على الجريمة لم تكن حسنة، بل تكون سيئة؛ وإن كانت مكافئة لم تكن حسنة ولا سيئة.

فالهجران قد يكون مقصوده ترك سيئة البدعة التي هي ظلم وذنب وإثم وفساد، وقد يكون مقصوده فعل حسنة الجهاد والنهي عن المنكر وعقوبة الظالمين لينزجروا ويرتدعوا، وليقوى الإيمان والعمل الصالح عند أهله. فإن عقوبة الظالم تمنع النفوس عن ظلمه، وتحضها على فعل ضد ظلمه: من الإيمان والسنة ونحو ذلك.

فإذا لم يكن في هجرانه انزجار أحد ولا انتهاء أحد؛ بل بطلان كثير من الحسنات المأمور بها لم تكن هجرة مأمورًا بها، كما ذكره أحمد عن أهل خراسان إذ ذاك: أنهم لم يكونوا يقوون بالجهمية؛ فإذا عجزوا عن إظهار العداوة سقط الأمر بفعل هذه الحسنة، وكان مداراتهم فيه دفع الضرر عن المؤمن الضعيف، ولعله أن يكون فيه تأليف الفاجر القوي. وكذلك لما كثر القدر في أهل البصرة، فلو ترك رواية الحديث عنهم لاندرس العلم والسنن والآثار المحفوظة فيهم. فإذا تعذر إقامة الواجبات من العلم والجهاد وغير ذلك إلا بمن فيه بدعة مضرتها دون مضرة ترك ذلك الواجب: كان تحصيل مصلحة الواجب مع مفسدة مرجوحة معه خيرًا من العكس. ولهذا كان الكلام في هذه المسائل فيه تفصيل»[1]، ثم بعد هذا البيان المشرق والذي روعيت فيه مقاصد الشارع بحسب كل واقعة وحال قرر - رحمه الله تعالى - فائدة عظيمة النفع في كيفية

(١) المصدر السابق (٢٨/ ٢١١-٢١٢).

التعامل مع كثير من عبارات الأئمة التي يُظن أنها مطلقة مع أنها مقيدة بحال السائل المعين، أو المُخالطب المعين، فتكون بمثابة قضايا الأعيان التي لا عموم لها، يقول - رحمه الله تعالى -: «وكثير من أجوبة الإمام أحمد، وغيره من الأئمة خرج على سؤال قد علم المسئول حاله، أو خرج خطابًا لمعين قد عُلم حاله، فيكون بمنزلة قضايا الأعيان الصادرة عن الرسول ﷺ، إنما يثبت حكمها في نظيرها.

فإن أقوامًا جعلوا ذلك عامًا، فاستعملوا من الهجر والإنكار ما لم يؤمروا به، فلا يجب ولا يستحب، وربما تركوا به واجبات أو مستحبات وفعلوا به محرمات. وآخرون أعرضوا عن ذلك بالكلية، فلم يهجروا ما أمروا بهجره من السيئات البدعية، بل تركوها ترك المعرض، لا ترك المنتهي الكاره، أو وقعوا فيها، وقد يتركونها ترك المنتهي الكاره، ولا ينهون عنها غيرهم، ولا يعاقبون بالهجرة ونحوها من يستحق العقوبة عليها . .»[1].

نخلص مما تقدم إلى أن مقاصد الشريعة لن تتحقق دون النظر في الواقع، وتأمل قول شيخ الإسلام السابق: «وإذا عرف مقصود الشريعة سلك في حصوله أوصل الطرق إليه»؛ واشتراط معرفة الواقع لتحقق مقاصد الشريعة إنما يتأتى على ما فسرت به الواقع من المعنى الشامل للمُدرِك، والمُدرَك، والإدراك، بجميع أنواعها وأفرادها.

إن جهات مقاصد الشريعة قد اشتملت على جهات المنظور فيه من الواقع اشتمالاً يدل على هيمنة الشريعة على الواقع وشمولها لكل أجزائه، يقول

---

(١) المصدر السابق (٢٨/ ٢١٣).

العـلامة بكر بـن عبـد الله أبو زيد: «(فـإن معـرفة الحِـكم والغايات والأسـرار التشريعية الثابتة العامة الشاملة، المقصودة في جنس التشريع العام لتحقيق مصالح العباد في الداريـن التي وُضعـت الشـريعة من أجلهـا) هي من جهـة التصـديق ـ الماصَدَق ـ حقيقة: (علم مقاصد الشريعة) من جميع جهات مقاصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، وللإفهام بها، للتكليف بها، ولدخول المكلف تحت حكمها في دائرة حـفظ الضـروريات ـ ويقـال: الكليـات ـ الخـمس: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، المـبني حفظها وجودًا في جلب المصـالح وتكثيرها؛ فكل طاعة ترجع إليها، وعـدمًا في درء المفاسد وتقليلها؛ فكل مخـالفة خارجة عنها، وذاك في أصنافها الثلاثة: (الضروريات)، و(الحاجيات)، و(التحسينيات)؛ فيكون في كل كلية ستة جوانب: ثلاثة وجـودية، وثلاثة عدمية: الجميع ثلاثون مقصدًا، عشـرة ضرورية، وعشرة حاجية، وعشرة تحـسينية، وأجمع آية لها في كتاب الله تعالى قـوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠)، كمـا أشار إلى ذلك العلامة العز بن عبد السلام في (قواعده) ـ رحمه الله ـ.

فهـذا العلم الشريف: (علم مقاصـد الشريعة) يصح أن نلقـبه باسم: (علم اقتصـاد الشريعة)؛ لأنه يُستـثمر فيـما وُضع له: معرفـة غايات جنس الأحكام، وحِكمها، ومـقاصدها، ووظيفتـها، وما تهدي إليه، وتدل عـليه من حفظ نظام العالم، وتحقيق مصالح العباد في الدارين، وذلك في جنس التشريع العام.

وبه تتم معرفـة حكمة التشريع في كل نوع من أنواع علوم الشـريعة، مثل: (العبادات)، و(المعاملات)، و(الأنكحة)، وغيرها. وبه تتم معرفة حكمة التشريع في كل جزئية من جزئيات الشريعة، وأحكامها التفصيلية.

وكذلك في: (علم الاقتصاد) يُستثمر للفروع التجارية وردًا وإصدارًا.

وهذا العلم المتميز، هو أحد رُكني: (علم أصول الفقه) الموضوع لدلالة الفقيه على معرفة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل، وركنه الآخر: (علم لسان العرب)..

وما مباحث الأصوليين في: (الاستحسان)، و(المصالح المرسلة)، و(سد الذرائع)، و(رفع الحرج)، و(مراعاة مقاصد المكلفين)، و(مسالك العلة في القياس)، وما كل واحدة منها من كتب مفردة إلا ميادين فسيحة لترقية هذا العلم: (علم مقاصد الشريعة)»[1].

إنما نقلت هذا النص رغم طوله لما فيه من بيان حقيقة هذا الفن، وجهاته، ومتعلقاته، والغاية منه، وأنه أحد ركني أصول الفقه، كل ذلك في اختصار غير مُخل، حتى يتضح لمن أراد تحصيل هذا الشرط مع ما سبقه حدوده، وأهميته الشديدة لفقيه الواقع، فإن فقيه الواقع لا يتأتى له فقه الواقع على الوجه الشرعي دون مراعاة مقاصد الشريعة عند النظر في أفراد ذلك الواقع، وذلك بسبب توسط تلك المقاصد بين الأدلة الشرعية والواقع، ولا غرابة في ذلك فإن علم المقاصد أحد جزئي مشمولات قواعد الشريعة التي تُعتبر وسيلة تصور الواقع تصورًا شرعيًا قبل الحكم عليه، كما تعتبر وسيلة الحكم عليه بعد تصوره.

إن (فقه الواقع) لما كان هو معرفة الواقع من حيث استناد تلك المعرفة إلى الشرع، لابد من انضباط تلك المعرفة الشرعية للواقع بقواعد الشريعة التي تعتبر عدة المجتهد، ومرتقى وصوله إلى مرتبة الفقه في الدين وفي الواقع؛ وقد مضت

---

(١) «مقدمة الموافقات» بتحقيق الشيخ مشهور حسن سلمان (١/أ-ج)

هذه القرون المتطاولة ولم نسمع بوجود منهجين: أحدهما لفهم الدين، والآخر لفهم الواقع، بل إن المتأمل في كتب النوازل يجد كيف كان الفقه فيها قائمًا على أساس مراعاة الواقع عند تنزيل الأحكام الكلية عليه، تلك المراعاة التي تقتضيها طبيعة الواقع المشخص والجزئي، وقد كانت عملية تنزيل الأحكام الشرعية الكلية على الوقائع الجزئية جزءً مما أوجب الله على أهل العلم القيام به، ولا ريب أن من أظهر البدهيات عند علماء المسلمين في كل العصور أن (الحكم على شيء فرع تصوره) حتى صارت جزءً مما يتلقن في العلم وكلام العلماء، وانظر إلى قول العلامة اليوسي: «فتوقف الحكم على الشعور بالمحكوم عليه أمر ضروري، ومن ثم شاع القول بأن الحكم على الشيء فرع تصوره . .»[1]، فإذا كان الأمر كذلك فهل يعقل أن تكون آلاف الوقائع والنوازل التي حكم فيها العلماء، ونقلت إلينا في كتب النوازل قد بنيت على مجرد التشهي، دون مراعاة شروط الحكم من تصور المحكوم عليه؟

إن الجواب عن هذا السؤال سيكون قطعًا بأنهم فهموا تلك الوقائع قبل تنزيل الحكم عليها، مادام ذلك الفهم شرطًا في الحكم، قال العلامة ابن سعدي: « . . فالطريق إلى الحكم العلم التام بالواقع ليتمكن من الحكم عليه، وعند الاشتباه في الجزئيات يرجع فيه إلى أهل الخبرة فيه»[2]. فإذا كان الأمر كذلك فإما أنهم دونوا لنا مناهج فهمهم لتلك الوقائع، وإما أنهم لم يفعلوا، فمن اعتقد فيهم أنهم لم يدونوها فقد نسبهم إلى التقصير بسبب جهله بطبيعة أحوالهم، وأحوال ما نُقل عنهم من تدوين كل ما يتوقف عليه الشرع في فهمه،

---

(١) «مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص» (١/ ٢٦٢-٢٦٣).

(٢) «مجموع الفوائد واقتناص الأوابد» (ص ١١٠).

وتحكيمه، تدوينًا لا مزيد عليه، وانظر إلى قول أحد أئمة المؤرخين للوقائع والعلوم بعد أن ذكر انقسام العلوم التي يخوض فيها البشر تحصيلاً وتعليمًا إلى صنفين: «صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه»[1]، يقول في الصنف الثاني: «والثاني: هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي. ولا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى إلحاق بوجه قياسي. إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي، فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه.

وأصل هذه العلوم كلها هي الشرعيات، من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيؤنا للاستفادة منها. ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي، الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن. وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة، لأن المكلف يجب عليه أن يعلم أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه . .

ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها، وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق»[2]، وإذا كانوا قد دونوها فأين هي ضمن أجزاء ما وصلنا من قواعد العلوم الشرعية؟ لاريب أنها قد دونت مادام الحكم بالشرع على الواقع موقوفًا عليها، وإذا كان

---

(١) «المقدمة» لابن خلدون (٢/٥٢٨).

(٢) المصدر السابق (٢/٥٢٨-٥٢٩).

الأمر كـذلك فلابد أن تبلغنا وأن لا تضيع حـتى تبقى أسباب ثبـوت حـجة الله على الخلق قائمة، وهذا المعنى من مـشمولات قول النبي ﷺ : **«لا تزال طائفة من أمـتي ظاهرين على الحق لا يضـرهم من خـذلهم حـتى يأتي أمـر الله وهم كذلك»**[1]، فهل يُعـقل أن تخرج مناهج الفهم الشـرعي للواقع عن الحق الذي تظهر عليه الطائفة المنصورة؟ وهل يتـصور أن تفوت تلك المناهج خير قرون هذه الطائفة المنصورة؟

لقد قـدمت أن القضاء والفتـيا كليهمـا صناعةٌ تحتاج إلى نظر في جـزئيات المسائل قبل إدراجها تحت كليات الفقه، وأن هذه العـملية الدقيقة تحتاج إلى مران ودربة حتى تنشأ عند فقيه الواقع ملكة يقتدر بهـا على استحصال ما لا يفقهه من الواقع، ولهذا فـإن وضع القواعد الكليـة لفقه الواقع لا تكفي وحـدها في فهم الواقع، بسـبب أنها كليـات، وإدراج الجزئي تحت الكلي عـسير، فـلابد إذًا من تأهيل فقيه الواقع من خلال تدريبـه على النظر في الوقائع حتى تنشأ عنده ملكة تؤهله لأن يعلم بالاجتهاد كيفية فهم كل واحدة من الوقائع لاستجماعه الأسباب والمآخذ والشرائط التي يتمكن بها من استحصاله.

٨- معـرفة اللغـة

يشترط في فقيه الواقع أن يكون عارفًا باللغة الشاملة لأمور ثلاثة:

(أ) **اللغة العربية:** نحوًا وصرفًا وبلاغة ومتن لغة، ذلك لأن الشريعة عربية، ولن يستطيـع فقيـه الواقع أن يفهم الواقع من خـلال الشريعة إلا إذا كـان مزودًا بآلات فهمها، مفرقًا بين ما كـان عامًا شاملاً لأفراد كثيرة من الواقع داخلة تحت

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتـاب الإمارة (٣/ ١٥٢٣)، والبخاري بألفاظ مقاربة في كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين (١/ ٣١).

ذلك العام، وبين ما كان خاصًا، عارفًا بمراتب دلالات نصوص الوحي من نص وظاهر ومجمل، وذلك حتى يتمكن من التفريق بين معلوم ومظنون ـ فقد تقدم أن معرفة الواقع قد تكون قطعية وقد تكون ظنية ـ، ولاريب أن نصوص الشريعة إحدى مصادر المعرفة بالواقع سواء تعلق الأمر بنصوص الأخبار أو نصوص الأحكام ـ كما تقدم تقريره في شرط الكتاب والسنة ـ.

وبناءً على ما تقدم فإنه لن يتأتى فهم تلك النصوص دون معرفة اللغة العربية، يقول إمام الحرمين الجويني في بيان ما يلزم المفتي من الصفات: «إن المفتي هو المتمكن من دَرْك أحكام الوقائع على يسير من غير معاناة تعلم.

وهذه صفة تستدعي ثلاثة أصناف من العلوم:

أحدها ـ اللغة والعربية، ولا يُشترط التعمق والتبحر فيها حتى يصير الرجل علاّمة العرب، ولا يقع الاكتفاء بالاستطراف وتحصيل المبادئ والأطراف، بل القول الضابط في ذلك أن يُحصِّل من اللغة العربية ما يترقى به عن رتبة المقلدين في معرفة معنى الكتاب والسنة، وهذا يستدعي منصبًا وسطًا في علم اللغة والعربية . .»[1]، ثم ذكر صفتين أخريين هما الفقه وأصوله، وكلام الجويني وإن كان في صفة المفتي إلا أن بينه وبين فقيه الواقع جامعًا مشتركًا هو دَرْك الواقع، أحدهما ليحكم عليه لا محالة وهو المفتي، والثاني ـ وهو فقيه الواقع ـ قد يحكم وقد لا يحكم بحسب مقصده من تحصيل المعرفة بالواقع، فقد مر أن الأفعال الاختيارية لا يتصور وجودها إلا بقصد باعث عليها، كاعتقاد فائدة مخصوصة في تتبع واقع ما من غير أن تستلزم تلك المعرفة الحكم عليه.

---

(١) «الغياثي» (ص٤٠٣).

(ب) **اللغة الشرعية**: وهي التي وصفها الشارع كالصلاة والزكاة والصيام والحج، والإيمان والإسلام، والكفر والنفاق، وهذه لا تعرف إلا من جهة الشرع، وقد بينها غاية البيان، إما بلفظه المجرد بحيث لا يحتاج إلى نص آخر من كتاب الله تعالى، وإما بلفظ مقرون بنص آخر، وإما بأن يوكل بيانه إلى رسول الله ﷺ بقوله أو بفعله كمقادير الصلاة وصفاتها وهيئاتها مثلاً، وفي ذلك يقول العلامة ابن القيم في الرد على من زعم أن أدلة القرآن لا تفيد لأنها أدلة لفظية: «إن غاية ما يُقال: إن في القرآن ألفاظًا استعملت في معان لم تكن تعرفها العرب، وهي الأسماء الشرعية، كالصلاة والزكاة والصيام والاعتكاف ونحوها، والأسماء الدينية كالإسلام والإيمان والكفر والنفاق ونحوها، وأسماء مجملة لم يرد ظاهرها، كالسارق والسارقة، والزاني والزانية، ونحوه. وأسماء مشتركة كالقَرء، وعسعس، ونحوهما، فهذه الأسماء لا تفيد اليقين بالمراد منها.

فيقال: هذه الأسماء جارية في القرآن ثلاثة أنواع: نوع بيانه معه، فهو مع بيانه يفيد اليقين بالمراد منه؛ ونوع بيانه في آية أخرى، فيستفاد اليقين من مجموع الاثنين؛ ونوع بيانه موكول إلى الرسول ﷺ فيستفاد اليقين من المراد منه ببيان الرسول.

ولم نقل نحن ولا أحد من العقلاء: إن كل لفظ فهو مفيد لليقين بالمراد منه بمجرده من غير احتياج إلى لفظ آخر متصل به أو منفصل عنه، بل نقول: إن مراد المتكلم يُعلم من لفظه المجرد تارة، والمقرون تارة، ومنه ومن لفظ آخر يُفيدان اليقين بمراده تارة؛ ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يُحيل المتكلم

عليه تارة. وليس في القرآن خطاب أُريد منه العلم بمدلوله إلا وهو داخل في هذه الأقسام . .»[١]، ثم ذكر أمثلة لهذه الأنواع الثلاثة ولولا الإطالة لنقلتها، ولكني أرجو إفادة القارئ بالإحالة عليها[٢].

(جـ) **اللغة العرفية**: وهي التي ترجع إلى عادة الناس وعرفهم مثل البيع، والنكاح، والقبض، والدرهم والدينار، فهذه لم يحدها الشارع بحد وإنما وكلها إلى عرف الناس.

إن معرفة معاني اللغة الشرعية والعرفية لا يمكن استفادتها من العلم باللغة العربية ولا من كتبها المصنفة فيها، ولهذا السبب لا يقتصر أكثر الأصوليين على اشتراط معرفة اللغة العربية وحدها في المجتهد، وانظر إلى قول العلامة عبد الله العلوي الشنقيطي: «. . وعارفًا باللغة عربية كانت أو شرعية أو عرفية . .»[٣]، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ساق كثيرًا من تلك الألفاظ الشرعية مبينًا حدودها ومعانيها: «وهذه الحدود قد يظن بعض الناس أنها حدود لغوية يكفي في معرفتها العلم باللغة، والكتب المصنفة في اللغة، وكتب الترجمة؛ وليس كذلك على الإطلاق.

بل الأسماء المذكورة في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف:

(أ) منها ما يُعرف حده بـ (اللغة) كالشمس، والقمر، والكوكب، ونحو ذلك.

(ب) ومنها ما لا يعرف إلا بـ(الشرع) كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية، كالصلاة والحج، والربا، والميسر.

---

(١) «الصواعق المرسلة» (٢/ ٧٥٣-٧٥٤).

(٢) المصدر السابق (٧٥٥-٧٥٧).

(٣) «نشر البنود على مراقي السعود» (٢/ ٢٠٥).

(جـ) ومنها ما يُعرف بـ(العرف) العادي ـ وهو عرف الخطاب باللفظ ـ كاسم النكاح، والبيع، والقبض، وغير ذلك.

هذا في معرفة حدودها التي هي مسمياتها على العموم»[١].

إن فقيه الواقع يستفيد من معرفة معاني اللغة الشرعية والعرفية كليات تمكنه من إحسان النظر في الأعيان الجزئية، ذلك لأن كثيرًا من هذه الأعيان الموجودة هي في حقيقتها بعض أفراد تلك الأسماء الشرعية، لكنها قد يخفى دخولها فيها وأنها من مسميات تلك الأسماء، إلا بنوع من الاجتهاد الذي يقوم به من تأهل له كفقيه الواقع مثلاً، يقول شيخ الإسلام بعد أن بين أن تلك المعرفة لمعاني اللغة الشرعية والعرفية إنما هي على سبيل العموم فقط لا التعيين: «وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ، فهذا قد يكون ظاهرًا، وقد يكون خفيًا يحتاج إلى (اجتهاد). وهذا هو (التأويل) في لفظ الشارع، الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه. فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء، وغيرهم. ثم يتفاضلون بأن يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فيُنزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء. وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص مُعين فينزل عليه كلام الأطباء. إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مُطلق بذكر الأشياء لصفاتها وعلاماتها، فلابد أن يعرف أن هذا المُعيَّن هو ذاك.

وإذا كان خفيًا فقد يُسميه بعض الناس (تحقيق المناط) فإن الشارع قد ناط الحكم بوصف، كما ناط (قبول الشهادة) بكونه ذا عدل، وكما ناط (العشرة

---

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٥٢).

المأمور بها) بكونها بالمعروف، وكما ناط (الاستقبال في الصلاة) بالتوجه شطر المسجد الحرام. ويبقى النظر في هذا المعين هل هو (شطر المسجد الحرام)، وهل هذا الشخص (ذو عدل)، وهل النفقة (نفقة بالمعروف)، وأمثال ذلك، لابد فيه من نظر خاص، لا يعلم ذلك بمجرد الاسم.

وقد يكون (الاجتهاد) في دخول بعض الأنواع في مُسمى ذلك الاسم. كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى (الخمر)، ودخول (الشطرنج) و(النَّرد) ونحوهما في مُسمى (الميسر)، ودخول (السبق بغير محلّل) في سباق الخيل، و(رمي النشاب) في ذلك، ودخول (الرمل) ونحوه في الصعيد الذي في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (المائدة:٦).. ودخول (الساعد) في قوله: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ (المائدة:٦)، ودخول البياض الذي بين العِذار والأذن في قوله: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ (المائدة:٦)، ودخول (الماء المتغير بالطاهرات) أو (ما أوقعت به نجاسة ولم تغيره) في قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ (المائدة:٦)، ودخول المائع الذي لم يغيره ما مات فيه من الطيبات أو الخبائث، ودخول (سارق الأموال الرطبة) في قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ (المائدة:٣٨)، ودخول (النباش) في ذلك، ودخول (الحلفة بما يلزم لله) في مسمى الأيمان، ودخول بنات البنات والجدات في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ (النساء:٢٣).

ومثل هذا (الاجتهاد) متفق عليه بين المسلمين ممن يثبت القياس ومن ينفيه. فإن بعض الجهال يظن أن من نفى (القياس) يكفيه في معرفة مُراد الشارع مجرد العلم بـ(اللغة). وهذا غلط عظيم جداً.

ولهذا قال ابن عباس: «التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله». والتفسير الذي يعلمه العلماء فيتضمن الأنواع التي لا تُعلم بمجرد (اللغة)، كـ(الأسماء الشرعية)، ويتضمن أعيان المسميات وأنواعها، التي يفتقر دخولها في المسمى (اجتهاد) العلماء»[1]. إن هذا النص النفيس تضمن فوائد جليلة تكشف عن أهمية معرفة هذا الشرط الذي هو اللغة:

١ ـ بيان أن الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة ـ والتي تعرف باللغة عربية أو شرعية أو عرفية ـ تدخل تحتها أعيان موجودة تُعتبر مسمَّيات لها.

٢ ـ معرفة دخول الأعيان الموجودة تحت تلك الألفاظ يحتاج إلى اجتهاد وذلك عندما يكون خفيًا.

٣ ـ ذلك الاجتهاد هو المُسمى بالتأويل في لغة الشارع.

٤ ـ هذا التأويل يتفاوت فيه الفقهاء المجتهدون تفاوتًا عظيمًا لا ينضبط طرفاه، بحسب تفاوتهم في جودة الفهم لما حفظوه من الشرع، وإن اشتركوا في مقدار ما حفظوا، لأن التفاوت قد يكون من جهة كثرة المحفوظ، ومن جهة قوة الفهم، يقول شيخ الإسلام: «وإنما يتفاضل العلماء من الصحابة ومن بعدهم بكثرة العلم، أو جودته»[2]، والمقصود بجودة الفهم هنا ما يشمل: جودة فهم المحفوظ؛ وجودة الفهم الممكن من الاقتدار على إدخال الجزئي تحت الكلي، ولاريب أن هذا الأخير يحتاج بالإضافة إلى قوة الفهم بالطبع تدريبًا على تنزيل الكليات على الجزئيات، وترويضًا على إدراج الأعيان تحت الألفاظ المطلقة.

---

(١) «الرد على المنطقيين» (٥٣-٥٤).

(٢) «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» (ص١٠).

٥ ـ بيان أن ذلك التفاضل بين الفقهاء له مظهر يدل عليه ألا وهو السبق إلى أن هذا المعين الموجود هو من مشمولات ذلك اللفظ، وانظر إلى قوله: «ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد، أو مراد هذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فينزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء»، ثم مثل بالطبيب فإنه يشترك مع غيره من الأطباء أحيانًا في مقدار ما حصله من المعارف الطبية التي تؤهله ليكون طبيبًا كسائر الأطباء، إلا أن ذلك الطبيب يفضل غيره بجودة الفهم لما حصَّل، وبجودة تطبيق ما حصَّل على الأعيان من المرضى، ومظهر أفضليته كما قال شيخ الإسلام: «وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فيُنزل عليه كلام الأطباء».

٦ ـ بيان أن ألفاظ العلوم مطلقات، وأن هذا الأمر لا يختص بالألفاظ المنقولة عن الأنبياء، بل يشاركهم في ذلك غيرهم كما تقدم عن علم الطب، فهل قدح أحد في كتب الطب بدعوى أن ما فيها مطلقات؟ فإن تلك المطلقات وحدها لن تنفع المريض المعين إلا إذا وجد من يقوم بعملية تنزيلها على ذلك المعين. فهل سمعنا أن أحدًا قال تكفي الممارسة دون تحصيل تلك الألفاظ والاصطلاحات الطبية؟ لاريب أن المتأمل يجد أنه لا غناء بالطبيب الممارس عن فن الطب، كما لا غناء بالفقيه عن الفقه، بل إن الله ـ جلَّ وعلا ـ لم ينزل الرسالة دون رسول، ذلك لأنه لابد من رسول ينزل كلام الله على الأعيان، والعلماء ورثة الأنبياء، يقومون مقامهم في ذلك من بعدهم.

٧ ـ إدخال المعيَّن تحت الوصف العام إذا كان خفيًا يحتاج إلى اجتهاد يُسمى عند بعض العلماء (تحقيق المناط)، يقول صاحب المراقي:

تَحقيقُ عِلَّةٍ عليْها ائتُلِفَا ٭٭٭ في الفَرعِ تحقيقَ مَناطٍ أُلِفَا[1]

---

(١) «متن المراقي» (ص٩٥).

يقول العلامة محمد الأمين الشنقيطي في شرحه: «يعني أن تحقيق المناط أي العلة هو إثبات العلة المتفق عليها في الفرع، كتحقيق مالك والشافعي وأحمد مناط القطع الذي هو السرقة في النباش الذي ينبش القبور ويأخذ الأكفان بأنه آخذُ مالٍ خفية من حرز مثله فيقطع، خلافًا لأبي حنيفة القائل لم يتحقق فيه المناط الذي هو السرقة، لأنه آخذُ شيءٍ في الخلاء لا حارس له، كالملتقط.

وتحقيق المناط ليس من مسالك العلة لكنه دليل ثبتت به الأحكام، فلا خلاف في وجوب العمل به، وهو مضطر إليه في كل شريعة، ولابد من الاجتهاد فيه في كل زمن؛ إذ لا يمكن التكليف إلا به»[١].

إن تحقيق المناط من أعظم الأسس المنهجية التي تتم بواسطتها عملية إدراج الجزئيات والحوادث الخارجية تحت الألفاظ الكلية، ذلك لأن أحكام الشريعة تتعلق من أفعال الناس بأجناسها وأنواعها، وهذا معنى قول الشاطبي: «ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر ..»[٢]، ونظيره قول شيخ الإسلام ابن تيمية في موطن آخر: «.. فأما الشريعة فإنها كما قال ﷺ: **«بعثت بجوامع الكلم»**[٣]، والكلمة الجامعة هي القضية الكلية، والقاعدة العامة التي بُعث بها نبينا ﷺ، فمن فهم كلمة الجوامع، علم اشتمالها لعامة الفروع وانضباطها بها»[٤].

---

(١) «نثر الورود» (٢/ ٥٢٤-٥٢٥).

(٢) «الموافقات» (٥/ ١٤).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ: **«نصرت بالرعب مسيرة شهر»** (٤/ ٣٣٤)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب المساجد ومواضع الصلاة (١/ ٣٧١).

(٤) «الاستقامة» (١/ ١١-١٢).

إن الشريعة لا يمكن أن تنص على كل فردٍ فردٍ من الجزئيات، ولهذا سلكت مسلك الإطلاق فأتت بأمور كلية شاملة للأمـور الجزئية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في موطن آخر: «وبالجملة الأمور نوعان: كلية عامة، وجزئية خاصة. فأما الجزئيات الخاصة، كالجزئي الذي يمنع تصوره من وقـوع الشركة فيه، مثل ميراث هذا الميت، وعدل هذا الشاهد، ونفقة هذه الزوجة، ووقوع الطلاق بهذا الزوج، وإقامة الحدّ على هذا المفسد، وأمثال ذلك.

فهذا مما لا يمكن لا نبيًا ولا إمـامًا ولا أحدًا من الخلق أن ينصّ على كل فرد فرد منه، لأن أفعال بني آدم وأعيانهم يعجز عن مـعرفة أعيانها الجزئية علمُ واحد من البـشر وعـبارته، لا يمكن بشـرًا أن يعلم ذلك بخطاب الله له، وإنما الغـاية الممكنة ذكر الأمور الكلية العامة.

كما قال ﷺ: «**بُعثت بجوامع الكلم**»[1]»[2].

٨ ـ بيان أن هذا النوع من الاجـتهاد متفق عليـه بين المسلمين حتى ممن ينكر القياس، مما يدل على أنه ليس من باب القياس، وذلك عندما ينص الشارع على الوصف الذي ناط به الحكم، قال العلامة الشوكاني: «تحقيق المناط: وهو أن يقع الاتفاق علـى علية وصف بنص أو إجـماع، فيـجتـهد في وجـودها في صورة النزاع، كتحقيق أن النباش سارق، وسُمي تحقيق المناط، لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط، وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة.

---

(١) تقـدم.

(٢) «منهاج السنة النبوية» (٦/٤١٣).

قال الغـزالي: وهذا النوع من الاجتهاد لا خـلاف فيه بين الأمة، والقـياس مختلف فيه، فكيف يكون هذا قياسًا»[١].

إن هذا الاجتهاد وإن لم يكن قياسًا غيـر أنه لا يكفي فيه معرفة معاني تلك الألفاظ الشـرعية اعـتمادًا على اللغـة العربية فـقط، بل لابد من معرفـة المعاني الشرعية والعـرفية معًا، وهذا من التأويل الذي يختص به العلماء كـما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «. . قال ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كـلامها، وتفسـير لا يعذر أحـد بجهالته، وتفـسير يعلمـه العلماء، وتفسـير لا يعلمه إلا الله، والتفـسير الذي يعلمـه العلماء فيتـضمن الأنواع التي تُعلم بمجرد (اللغة)، كـ(الأسماء الشرعية)، ويتـضمن أعيان المسميات وأنواعها، التي يفتقر دخولها في المسمى إلى (اجتهاد) العلماء».

إن المعرفة باللغة عربية كانت أو شرعيـة أو عرفية تمكن فقيه الواقع من حمل ألفاظ الوحي على اللائق بها من الأعيان سواء كان المقصود بها المعنى الشرعي أو العرفي أو اللغوي، ولهذا لا ينبغي الخلط بينها فيُحمل اللفظ على مدلول شرعي مع أن مدلوله عرفي مثلاً، يقول صاحب المراقي:

واللَّفْظُ مَـحْـمـولٌ عَلى الشَّـرْعِيِّ ◘■◘ إنْ لَمْ يَكُنْ فَـمُطْلَقُ العُـرْفِيّ
فـاللُّغَـوِي علَى الجَلِيِّ.......... ◘■◘ ....[٢]

قال العلامة محمد يحـيى الولاتي في شرحه: «يعني أن اللفظ الذي يحتمل معاني مخـتلفة باعتبارات، كالشرع والعرف واللـغة، يُحمل على المعنى الشرعي إذا كان المخاطب صاحب الشرع، لأن اللفظ محمول على عرف المتكلم: شارعًا

(١) «إرشاد الفحول» (١/ ٦٤١-٦٤٢).
(٢) «متن المراقي» (ص٣٢).

كان، أو أهـل اللغة، أو أهل العـرف؛ ثم إن لم يكن للفظ مدلول شـرعي، أو كان وصَرَف عنه صارف حُمِل على معناه العرفي المطلق، أي الذي يتعارفه جميع الناس؛ ثم إن لم يكن له معنى عرفي عام أو خاص، أو كان وصَرَف عنه صارف فإنه يُحمل على المعنى اللغوي حينئذ لتعينه»[1].

نخلص بعـد هذا التطواف إلى تقـرير أن الغايـة من فن (فقـه الواقع) هي الاقتدار على معرفة الواقع، وهذه المعرفة مـتوقفة على شروط الاجتهاد الممكنة من معـرفته، ضـرورة أن هذا العرفان لا يـتهيـأ إلا لمن عرف طرق الاستـفادة والمستفيد، ذلك لأن للمعرفة شروطًا لا يتأهل العارف الذي هو فقيه الواقع إلا بها، ولأجل هذا المعنـى أدخـلت (مـعرفة كيفيـة حال المستفيد) ضـمن مسمى (فقه الواقع).



(١) «فتح الودود على مراقي السعود» (ص٥٠).

الخاتمة

إنها لرحلة مباركة تلك التي قطعناها في بطون عشرات كتب التراث الإسلامي، نقتطف من رياضها أزهارًا عطرة تفوح علمًا، وتعبق معرفة، وننظم مما تناثر من أصدافها سِلْكَ موضوع **«التأصيل الشرعي لمفهوم (فقه الواقع)»** حتى غدا متناسق الأجزاء، متكامل الأطراف. وسأحاول أن ألخص أهم ما وصلت إليه من نتائج تكون صورة عن هذا البحث تنطق بما فيه، وتغني بعض غنائه:

١ - تجويز أن يكون في الواقع ما يعارض الوحي يستلزم أن يكون الإيمان الجازم به، مشروطًا بالعلم بانتفاء ذلك المعارض، والمشروط بالشيء يعدم عند عدمه.

٢ - إعادة طريقة عرض مسائل العلم ليست من باب الإحداث والابتداع، وإنما الابتداع بتغيير أصول العلم وقواعده.

٣ - إعادة طريقة تصنيف العلوم ينظر فيها إلى تحقق أربعة شروط وهي: وجود الداعي، ومراعاة أصول العلم وقواعده، ومراعاة البيان واجتناب الالتباس، والموازنة بين مصالح الإعادة ومفاسدها.

٤ - قاعدة لا مشاحة في الاصطلاح ليست على إطلاقها.

٥ - طريقة أهل العلم في ضبط ما كانت أفراده غير متناهية الاعتناء بدلائله الإجمالية، لأن منها تعرف أحكام الجزئيات.

٦ - النظر في مفهوم (فقه الواقع) مبني على أسس عقدية منها: اعتقاد شمول الشرع لكل موجود من أفراد الواقع.

٧ ـ استرسال العلماء منذ القـديم مع الوقائع، وهجومهم على الحوادث يدل على صدورهم عن منهج واضح المعالم عندهم، وإن لم يعلمه الشباب المعاصر، فإن عدم العلم ليس دليلاً على العدم.

٨ ـ تقرير أن الأدلة التي يتم من خلالها النظر الشرعي في الأحكام الشرعية أو في الواقع منحصرة فيما دلَّ عليه الشـرع، وذلك من خلال مبحثي: استمداد أصول الفقه، ودخول القـواعـد تحت الشـرع العـام الذي يعدّ من اختصـاص الله ـ جلَّ وعلا ـ، والذي ليس للعالم فيه إلا مجرد الإخبار عن الله ـ جلَّ وعلا ـ.

٩ ـ الاجتهاد في مدارك الأحكام ومآخـذ المسائل ليس اجتهادًا مطلقًا، وإنما هو مقيد بما تقتضـيه الأدلة، وليس للعالم إلا الاستدلال الذي هو طلب الدليل، وأما الدال بمعنى الدلالة فليس إلا الشارع.

١٠ ـ تعريف الواقـع الشامل لجمـيع أفراده هو (مـا عليه الشيء بنفـسه في ظرفه) مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبّرين.

١١ ـ الواقع ظرف الوجود، ولهذا فكل أفراد الموجودات تعدّ من مشمولات الواقع ومظروفاته.

١٢ ـ اختلاف الناس في تحديد مفهوم الواقع راجع إلى توسيع دائرة مظروفه أو تضييقها، فمفهوم الواقع عند المادي أضيق منه عند المسلم لإخراجه واقع الغيب.

١٣ ـ الواقع ينقسم إلى قسمين: عيني وذهني، وذلك لأن الموجود الذي هو مظروف للواقع إما عيني خارجي أو ذهني علمي.

١٤ ـ الموجود الذهني إمـا صورة لموجـود خارجي أو مقـدر ذهني، والمقدر الذهني إما اعتـباري أو وهمي أو خيالي، ولهـذا ما كل ما يعتقـده الناس واقعًا يعتبر كذلك، بل قد يكون مجرد مقدرات ذهنية لا وجود لها في نفس الأمر.

١٥ ـ الاعتباريات وإن كانت غير موجودة في الخارج، إلا أنها تتعلق بالموجودات الخارجية وتترتب عليها آثار الوجود الخارجي، ولهذا لابد من مراعاتها أثناء النظر إلى الواقع خاصة ما كان منها راجعًا في اعتباره إلى الشارع كالتقديرات الشرعية المتمثلة في إعطاء المعدوم حكم الموجود، والموجود حكم المعدوم.

١٦ ـ إنشاء الموجود الاعتباري مشروط بشرطين: **الأول**: تحقق من بيده الاعتبار وهو في التقديرات الشرعية الشارع، وقد يكون ولي الأمر أو مجلسًا أو مجتمعًا عامًا أو خاصًا. **والثاني**: وصول ذلك الاعتبار مرحلة القبول شرعًا أو عقلاً، لأنه لو رفض لم يتحقق وجود اعتباري. ومن أمثلة ما تواضع الناس عليه في هذا العصر إنشاء الشخصية الاعتبارية للشركات والجمعيات، فقد صار لها ذمة تقبل الإلزام والالتزام.

١٧ ـ إذا نظرنا إلى (فقه الواقع) بمعناه اللقبي فإننا نجده يشتمل على ثلاثة أسس ينبني عليها وهي: نفس معرفة الواقع وفقهه، وكيفية تحصيل تلك المعرفة، وكيفية حال من يريد تحصيلها، ولهذا فتعريف (فقه الواقع) هو: «معرفة ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، وكيفية استفادتها، وحال المستفيد».

١٨ ـ إن معرفة الواقع التي يعتد بها شرعًا هي الدائرة بين العلم والظن، وما سوى ذلك من مراتب الإدراك فإنه لا يدخل في مسمّى (فقه الواقع).

١٩ ـ عدم انحصار طرق إدراك الواقع في العيان والبرهان، بل هناك الخبر خاصة ما كان منه وحيا عن خالق الوجود كله.

٢٠ ـ إن أفراد الواقع ليست على مرتبة واحدة من حيث الوضوح أو الخفاء، بل منها الجلي الذي لا يحتاج إلى جهد في إدراكه ومعرفته، ومنها الخفي الذي يحتاج إلى اجتهاد ونظر.

٢١ ـ إن المقصود بفقه الواقع إما أن يكون: معرفة كل جزئية من الواقع، أو معـرفة كل أفراده ـ أي المجـموع ـ أو معـرفة جملة وافـرة من تلك الأفراد، أو الملكة الحاصلة من مـزاولة النظر في أفراده. أما الأولان فبعـيدان لأن الوقائع لا تتناهى في نفسـها، ولا تدخل تحت حصر الحـاصرين، فلا تعلم أحوالهـا جزئيًا فجزئيًا لعـدم إحاطة البشر بها، ولا كليًـا تفصيليًا لأنه لا ضابط يجمـعها. وأما الأخيران فصـحيحان إن أريد بتلك الجملة الوافرة ما يكون مـخرجًا له من عداد العامة في عرف الفقـهاء، وإن أريد بالتهيؤ التهيؤ القـريب لمعرفة جزئيات الواقع لاستجماعه الأسباب والمآخذ والشرائط التي تمكنه من استحصالها.

٢٢ ـ إن فقـه الواقع ـ بناء على ما تقدم ـ لا ينخـرم بفوات معـرفة الفقـيه ببعض أفراد الواقع.

٢٣ ـ الاجتزاء ببعض أنواع من الواقع وجعلها أدخل في مسمى (فقه الواقع) تحكم لأنه تخصيص لهذا المفهوم العام بغير مخصص.

٢٤ ـ دخول جـميع أفـراد الواقع في مسـمى (فقه الواقع) لا يعـني أنها لا تتفاوت من حيث الأهمية، ذلك لأن منها ما تكون مـعرفته صفة كمال واجب، ومنها ما تكون معرفته صفة كمال مـستحب، بل إن ما كان منها كمالاً واجبًا قد تكون معرفـته فرض عين أو فرض كـفاية، ومثل ذلك يقال فيـما كانت معـرفته صفة كمال مستحب.

٢٥ ـ المفـاضلة بين أفراد الواقع تخـضع لقـانون الشرع، لا لمجـرد الأهواء والشهوات.

٢٦ ـ إن المعرفـة بالواقع قد تشرف باعـتبار نفسـها، وباعتـبار متعلقـاتها، وباعتبار ثمراتها، وباعتبار ما هي وسيلة إليه.

٢٧ ـ إن المعرفة بالواقع منها ما يدخل في صلب العلم، ومنها ما يدخل في ملحه، ومنها ما لا يدخل في أحد القسمين.

٢٨ ـ لم يحتفظ لنا التاريخ إلا بنظر العلماء في الآلاف المؤلفة من الوقائع كما دلت على ذلك كتب النوازل، وإلا فأين نظر العامة، هل حفظ؟ ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ (الرعد: ١٧).

٢٩ ـ صحة الحكم ليست دائمًا بمطابقته لما في الأعيان، لأن من الأحكام الذهنية ما لا تحقق له في الخارج، ولهذا ينبغي أخذها في ظرفها المناسب لها ألا وهو الواقع الذهني، فالموجود العيني ظرفه الواقع الخارجي، والموجود الذهني ظرفه الواقع العلمي. ولكن ينبغي مراعاة مطابقة الموجود الذهني لما في نفس الأمر.

٣٠ ـ لابد أن تؤخذ الموجودات في ظروفها المناسبة لها، أما تضييق الظروف أو توسيعها دون مراعاة طبيعة المظروف ـ وإنما بحسب ما توجه إليه عقيدة الباحث ـ فهذا تمويه للحقائق، وقلب للواقع. ومن أمثلة ذلك ما نقلته عن ابن خلدون في طائفة من العلماء تنظر إلى الواقع السياسي في قالب أنظارها الفكرية بسبب إلفها للنظر الفكري المجرد، دون مراعاة أخذه في ظرفه الذي هو الواقع الخارجي.

٣١ ـ بيان أن المقصود بكيفية استفادة (فقه الواقع) هو معرفة الواقع من حيث إفادة طرقه له ضرورة توقف معرفة الشيء على معرفة طرقه الموصلة إليه.

٣٢ ـ طرق معرفة الواقع تنقسم إلى قسمين: طرق إدراك الواقع كالحس أو العقل أو المركب منهما كالخبر والقرائن عند البعض ... إلخ، وطرق فهم كقواعد الأصول والفقه المهيئة للواقع تهييئًا قريبًا للحكم عليه.

٣٣ ـ من أمثلة هذه القواعد مراعاة أحوال المكلف في علاقته بالواقع من حيث أهليته ومن حيث ما يعرض لهذه الأهلية من العوارض السماوية أو المكتسبة، وما ينبني عليها من منع الحكم على تلك الوقائع، أو تكييفها بما يتناسب مع نوع تلك العوارض وطبيعة تأثيرها. وكل ذلك مما يتأسس عليه التفريق بين الإطلاق والتعيين في الأحكام.

٣٤ ـ ومن أمثلتها مراعاة الوقائع في ظروفها الزمانية والمكانية.

٣٥ ـ ومن أمثلة ذلك أيضًا مراعاة ما يحتف بالواقع من القرائن، والتي لها مدخل عظيم في تصيير المعرفة بالواقع قطعية لا تقبل أدنى شك.

٣٦ ـ ومن الأمثلة أيضًا تقرير أن قواعد الشريعة مبناها على أساس بديع وهو: ترددها بين طرفين متقابلين، أحدهما محصور يسهل ضبطه، والآخر غير محصور يندرج تحته ما لا تنضبط تحت القسم المحصور، ولهذا لا تخرج واقعة عن استرسال قواعد الشريعة معها.

٣٧ ـ إن الحكم على الواقع يستلزم وجود مدرك للواقع وحاكم عليه، والصورة الحاصلة عن الواقع في ذهن المدرك، ومأخذ الصورة الحاصلة عن الواقع، والمقصود بتلك الصورة.

٣٨ ـ إن المدرك للواقع والحاكم عليه يختلف بحسب ما عنده من كثرة العلم أو قلته أو انعدامه، وبحسب جودة الفهم أو توسطه أو بلادته، وبحسب سعة الملاحظة ودقتها أو ضيقها وسطحيتها. وبناءً عليه فإن الصورة الحاصلة عن الواقع في ذهن المدرك تابعة لطبيعة صاحبها الذي يتفاوت مستواه علمًا وفهمًا وملاحظةً.

٣٩ ـ إن مآخذ إدراك الواقع ـ حسًا وعقلاً وخبرًا ـ تختلف متعلقًا، وتتفاوت سعة، وتتمايز قوّة، ولهذا لابدّ من مراعاة شروط كل مأخذ منها.

٤٠ ـ إن جعل العقل من مآخذ إدراك الواقع إنما كان بسبب أن (فقه الواقع) لابد فيه من الاعتماد على قوانين عـامة تعدّ ضرورية لفهم جزئيات الواقع، وإلا لوقع المدرك في تسطيح الـواقع الذي تربط بينه شبـكات متـداخلة من الروابط، وقد جـاء القرآن كـاشفًا عن كـثير من الـسنن التي أجراها الله تعالـى في خلقه مصداقًا لقوله: ﴿ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ سُنَّتَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً ﴾ (فاطر:٤٣).

٤١ ـ لما كان (فقه الواقع) فعلاً اختياريًا فإنه يلزمه ما يلزم الأفعال الاختيارية من التصـديق بفائدة مـخصـوصة لئلا يلزم الـترجيح بلا مـرجح، فإن الأفـعال الاختـياريـة لا يتصـور وجودها إلا بقـصد باعث عليـها، وبناء على ذلـك فإن المقصود بالصورة الحاصلة عن الواقع هو الغرض الباعث للمُدرك على إدراك تلك الصورة، والمتـأمل في واقع أحوال الناس يجـد اختـلافًا عظيمًـا في مقـاصدهم الحاملة على إدراك أفراد الواقع، فقد تكون تلك المقـاصد متأثرة بالحاجة من تلك المعرفة، ولاشك أن حاجات الناس أيضًا تتفاوت تفاوتًا عظيمًا.

ومن هنا قد تكون حاجة بعضهم متعلقة بجهة من واقع دون جهات أُخرى، فيـترتب علـى ذلك أن الصورة الحـاصلة عن ذلك الواقع إنما هي جزء منه فـقط بحسب ما تم النظر إليه.

٤٢ ـ إن الفائدة المرجوة من وراء إدراك أجزاء من الـواقع أو الاعتناء بجهات دون أخـرى قد تكون مطابقـة لما هي فائـدته في نفس الأمر، وقـد تكون غيـر مطابقة، وإنما هي ملائمة لغرض صاحب الصورة فقط.

٤٣ ـ حيث إن نظر من لا أهليـة له لا يحصل المقصـود، فلابد من معـرفة كيفية حال (فقيه الواقع) من حيث صلاحيته لمعرفة الواقع من طرقه.

٤٤ ـ شروط (فقيه الواقع) وإن كانت تشابه شـروط الفقيه المجتهد في الأحكام الكلية إلا أن لها خصوصية تنـاسب بها طبيعـة متعلقها ألا وهو (فقه الواقع).

٤٥ ـ من تلك الشروط فقـه النفس بأن يبلغ المجتهد مـرحلة من فهم الواقع بالشـرع، ودقة تنزيل الأحكام عليـه، والقدرة على التـمـيـيز بين مـتشـابه أفراد الواقع، والجمع بين متماثل أجزائه، وتعليـق النظر بمعرفات الحكم الشرعي فيه، بحيث يصير ذلك ملكة تشتـمل عليها نفسه، لا يحتاج معها إلـى كبير جهد في استحصال ما لا يفقهه من الواقع.

٤٦ ـ يلزم (فقـيه الواقع) أن يعـرف من الوحي نصوص الأخـبار والأحكام معًا، أما نصـوص الأخبار فلأن الخبر يرجع جنسـه إلى الوجود وعدمه، والواقع كما تقدم هو ظرف الوجود، فتكون صلة أخبار الوحي بالواقع صلة وثيقة، وأما نصوص الأحكام فـلأنها تتضمن أمـرًا موجودًا في نفس الأمـر هو الحق والعدل والخير والحسن، سواء كـانت كاشفة عن موجود، أو مثبتـة لمفقود، فإن الموجود في الفطرة يقتضيها ويتطلّبها.

٤٧ ـ للأحكام جـهة أخـرى غيـر جهة حكـم الله بها، وهي جـهة إخـبار الإنسان عنهـا بعد إدراكها. ولمـعرفة مطابقة مـا يخبر به المخـبر لما حكم الله به، لابدَّ من معرفة تلك الأحكام لتوقف معرفة واقع المدركين على معرفتها.

٤٨ ـ الواقع المنظور فـيه إمـا: مدرَك، أو مدرِك، أو إدراك. والمـدرَك إما: واقع علمي، أو واقع غـير علمي، والواقع العلمي إما: واقـع علمي شرعي أو

واقع علمي غير شرعي. والمدرِك إمـا: عالم، أو طالب أو عامّي. والإدراك إما مطابق أو غير مطابق.

٤٩ ـ هذه الأقسام الثمانية لابدّ من توسط الإدراك لفقهها باعتبارها واقعًا، اللهم إلا مـا كان من الواقع العلمـي الشرعي فـإن نفس إدراك المطلوب ـ وهو المطابق للموجود ـ فقه له، وسبب اشـتراط توسط الإدراك أن فهم الواقع فهمًا شرعـيًا مـتوقف على إدراك ذلك الواقع، وتصـوّره على ما هو عليـه في نفس الأمر، ولهذا خلصت إلى أن (فقـه الواقع) هو: «الفهم الشرعي للواقع بتوسط الإدراك له غالبًا».

٥٠ ـ إن الإدراك للأشيـاء من حيث قيـامه بنفس المدرِك واقع مـوجود لأنه صفة قـائمة بموصوف يقبل الإشـارة الحسّية إليـه، كما يشار إلى سـائر الصفات القائمة بمحالها.

٥١ ـ كما لا يشـترط في المجتهد في الأحكام أن يـحفظ نصوص الأحكام، كذلك لا يشترط في (فـقيه الواقع) أن يحفظها ونصوص الأخـبار، بل يكفيه أن يكون عارفًا بمواقعها ليأخذ منها عند الحاجة إليها.

٥٢ ـ الإجمـاع لما كان متضـمنًا للدليل وليس دليلاً مسـتقلاً، يصحّ فيـه ما صحّ في الكتاب والسنة من حيث تقسيمه إلى نوعين: إجماع على مسائل خبرية اعتقادية، وإجماع على مسائل طلبيـة فقهية، خلافًا لما عليه طوائف من المتكلمين من منع الاستدلال بالإجـماع على بعض المسائل الاعتـقادية، وهي التي تتوقّف صحّة السمع عليها، مثل العلم بوجود الله - جلّ وعلا -، وصحّة الرسالة.

٥٣ ـ إن دلالة الإجماع إذا ثبت بخبر الرسول ﷺ أنها صحيحة امتنع في العقل والواقع ما يبطلها، وذلك بسبب صدق الرسول فيما يخبر به.

٥٤ ـ من أهم شروط (فقيه الواقع) معرفته بقواعد الشريعة لأن بواسطتها يتتبع من أوصاف الواقع ما كان معتبرًا، ويستبعد ما كان طرديًا مما لا يعلّق به فهم أو حكم. وتشمل قواعد الشريعة: قواعد الفقه وأصوله بما تتضمّن من مقاصد الشريعة.

٥٥ ـ لقد ربط الشارع أحكامه بالواقع من جهة جعل أعيان أو صفات من الواقع معرفات لأحكامه في صورة أسباب وشروط وموانع.

٥٦ ـ إن الأسباب والشروط والموانع لها جهتان: جهة كونها أسبابًا وشروطًا وموانع: وهي من هذه الجهة يرجع فيها إلى الشرع. وجهة وقوعها: وهي من هذه الجهة لا تتوقف على الشرع بل يرجع فيها إلى الحسّ والعقل والخبر والعادة.

٥٧ ـ معرفة الأحكام الوضعية من جهة وقوعها لا تختص بأهل العلم، بل يشاركهم فيه جميع المكلّفين، لكن هاهنا بحث وهو: هل (فقه الواقع) هو معرفة الوقوع للأسباب من حيث الوقوع أم معرفة الوقوع من جهة تهييء القواعد الشرعية لفهمه فهمًا شرعيًا، كالنظر إلى الوقوع من جهة كونه معرفًا لحكم الله؟

٥٨ ـ اشتمال فن (أصول الفقه) على ما يتحقق به شرط الإدراك، وذلك بما تضمّنه من بيان طرق الإدراك أثناء الحديث عن الدليل وأقسامه، أو أثناء الكلام عن حكم العقل بأمر على أمر.

٥٩ ـ الاجتهاد الواقع في الشريعة عند كافة أهل العلم ـ سواء تعلق بالأحكام الكلية أو الواقع ـ ضربان: اجتهاد معتبر شرعًا وهو الصادر عن أهله، واجتهاد غير معتبر وهو الصادر عمن ليس من أهله.

٦٠ ـ ثمَّة ارتباط وثيق بين مقاصد الشريعة ـ والمتمثلة في تحقيق المصالح، ودرء المفاسد ـ وبين ما في الأفعال والأعيان من الحسن والقبح، إذ على أساس ذلك الارتباط أقامت الشريعة ما فيها من التناسب بين الأحكام وعللها. فالأمور الحسنة فيها وجود المصالح أو كمال وجودها، كما أن الأمور القبيحة فيها نفي لوجود المصالح أو كمال وجودها.

٦١ ـ إن لمقاصد الشريعة مدخلاً في تصور أحوال الأعيان قبل تنزيل الحكم عليها، ولهذا لابد من مراعاة المقصد الشرعي أو عدم حصوله من فقه أفراد الواقع، وذلك بدراسة طبيعة الوقائع في أحوال فاعليها، وفي علاقاتها مع غيرها من الأوضاع، وفي ظروفها الزمانية والمكانية.

٦٢ ـ لا يعترض على هذا التأصيل لفقه الواقع بأنه تقرير لأحكام وقواعد كلية، والواقع جزئي، لأن لازم ذلك ردّ جميع العلوم، ورفض تأصيلها وتدوينها. ورغم أن ألفاظ العلوم مطلقات فإن أحدًا لم يعترض على كتب الطبّ مثلاً بدعوى أن ما فيها مطلقات. وإنما قرّروا أنها وحدها غير كافية، بل لابدّ لها من طبيب متأهل يمارسها. كذلك لابد في (فقه الواقع) من (فقيه الواقع) الذي ينزّل تلك الأحكام والقواعد الكلّية على أفراد الواقع وجزئياته.

وختامًا لا يفوتني أن أنبّه إلى مسألة في غاية الأهمية وهي: أن (فقيه الواقع) كغيره متقلّب بين أحكام الأوامر وأحكام النوازل، فهو محتاج بل مضطر إلى العون عند الأوامر، وإلى اللطف عند النوازل، وعلى قدر قيامه بالأوامر يحصل له من اللطف عند النوازل. ولهذا ينبغي له في نظره إلى الواقع أن يستجلب لطف الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وذلك بقيامه بأحكام الأوامر ظاهرًا وباطنًا.

فمن الوقائع ما يمكن استدفاعه قبل وقوعه: ﴿**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ (الرعد:٣٩)، وانظر إلى قوله ﷺ: «**... احفظ الله يحفظك ...**»[١]، ومنها ما يمكن استجلابه ليتحقق وقوعه، وانظر إلى قوله ﷺ: «**من أحب أن يُبسط له في رزقه ويُنسأ له في أثره فليصل رحمه**»[٢].

وبعد:

فإني لا أدَّعي الكمال فيما كتبت، ولا التمام فيما سطَّرت، ولكن حسبي أني بذلت ما اعتقدته غاية الجهد، وظننته أقصى الطاقة. فما كان فيه من صواب فمن الله وله المنَّة والحمد، وما كان فيه من خطأ فمنِّي ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، وأستغفر الله مما أوقع فيه الوهم، أو زلَّ به القلم.

---

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (١/ ٢٩٣)، والترمذي في «سننه» رقم (٢٥١٦ ـ ٤/ ٢٨٤-٢٨٥)، وصححه الألباني في «صحيح الجامع» (٧٩٥٧)، وفي «صحيح الترمذي» (٢/ ٦١٠).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٧/ ٩٦)، في كتاب «الأدب»، «باب من بسط له في الرزق بصلة الرحم»، رقم (٥٩٨٦)، ومسلم في «صحيحه» (٤/ ١٩٨٢)، في كتاب «البر والصلة»، رقم الحديث (٢٥٥٧).

وفي الختام لا أجد ما أقابل به عناية فضيلة الدكتور زين العابدين بلافريج بهذا البحث ـ وذلك بالإشراف عليه، ورعايته حتى اكتملت معالمه، وأينعت ثماره ـ سوى الدعاء له بأن يسبغ الله عليه النعم، ويديم له في العلم رسوخ القدم، ويدرأ عنه شرَّ كلِّ النقم.

كما أتوجَّه بالشكر الجزيل لكل من أعانني على إخراج هذا البحث. وقديمًا قيل: «من بذل بعض عنايته لك، فاجعل جميع شكرك له»، وأولى منه قول النبي ﷺ: «**لا يشكر الله من لا يشكر الناس**»[1].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلّى الله وسلم على نبيّنا محمد الصادق الأمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.



---

(١) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» من طريق أبي هريرة رقم (٧٩٢٦)، وأخرجه أبو داود رقم (٤٨١١).

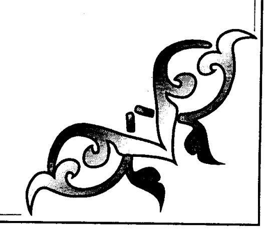
الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية.

فهرس الأحاديث والآثار.

فهرس المصادر والمراجع.

فهرس المحتويات.





فهرس الآيات القرآنية

السورة	رقم الآية	الآية	صفحة
البقرة	٣	﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾	٢٩١
"	٥	﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾	٣٠٧
"	١٣٥	﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾	٣٠٦
"	١٥٠	﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾	٣٦١
"	١٧٩	﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾	٣٦١
"	١٨٣	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾	٣٦١
"	٢١٣	﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾	٣١٠
"	٢٥٧	﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾	٣١٧
"	٢٦٩	﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ﴾	١١٥
"	٢٨٦	﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾	١٧٤
"	٢٨٦	﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾	١٠٥
آل عمران	٧	﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾	٢٨٨
"	١٠٢	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾	٣
"	١٧٩	﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾	١٦٩
النساء	١	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾	٣
"	٢٣	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾	٣٧٧
"	٤٣	﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾	١٤٥
"	٥٩	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ﴾	٥٧

السورة	رقم الآية	الآية	صفحة
النساء	٦٤-٦٥	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ﴾	٣١١
"	٧٨	﴿فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ﴾	٩٩
"	٨٣	﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ﴾	٥٧
"	٨٥	﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾	٢٩
"	٨٦	﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾	٢٨
"	١٠٠	﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا﴾	١٤٨
"	١٢٧	﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ﴾	٩٦
"	١٦٥	﴿رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ﴾	٢٠٥
"	١٧٢	﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ﴾	٢٢
"	١٧٦	﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾	٩٦
المائدة	٣	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ﴾	٣٧
"	٦	﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾	٣٧٧
"	٦	﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾	٣٧٧
"	٦	﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾	٣٧٧
"	٦	﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾	٣٧٧
"	٦	﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾	٣٦١
"	١٦	﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ﴾	٣١٧
"	٣٨	﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾	٣٧٧
"	٤٩	﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم﴾	٣٥٨
"	٦٧	﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾	٣٧
"	٢٨	﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا﴾	١٣٨
"	٣٨	﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ﴾	٥٧

السورة	رقم الآية	الآية	صفحة
المائدة	٥٩	﴿ولا رطب ولا يابس﴾	٣٧
"	١١٩	﴿وقد فصل لكم﴾	٢٤١
"	١٤٨	﴿هل عندكم من علم﴾	١٢٤
الأعراف	٧١	﴿قال قد وقع عليكم من ربكم﴾	١٢٨
"	١٤٥	﴿فخذها بقوة﴾	١٢٣
"	١٥٧	﴿يأمرهم بالمعروف﴾	٣١٧
"	١٥٨	﴿يا أيها الناس إني رسول الله﴾	٣٠
"	١٧٢	﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾	٣٦١
الأنفال	٢٣	﴿ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم﴾	١٣٨
التوبة	٤٧	﴿لو خرجوا فيكم﴾	١٣٨
هود	٧	﴿وهو الذي خلق السموات﴾	٣٦١
"	٤٩	﴿تلك من أنباء الغيب﴾	٢٩٨
"	٩١	﴿قالوا يا شعيب ما نفقه﴾	٩٩
"	١١٤	﴿أقم الصلاة طرفي النهار﴾	٣١
يوسف	٢٧	﴿وإن كان قميصه قد من دبر﴾	٢٢٨
"	٣٩، ٤٠	﴿يا صاحبي السجن﴾	٣١١
"	٤٠	﴿إن الحكم إلا لله﴾	٣١٠
الرعد	١٧	﴿فأما الزبد فيذهب﴾	٢٠٤
"	١٩	﴿إنما يتذكر أولوا الألباب﴾	٣١٥
"	٣٩	﴿يمحو الله ما يشاء﴾	٣٩٥
النحل	٤٠	﴿إنما قولنا لشيء﴾	١٣٦
"	٤٣	﴿فاسألوا أهل الذكر﴾	٢٠٦

السورة	رقم الآية	الآية	صفحة
النحل	٤٤	﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ ﴾	٣٠
"	٨٩	﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾	٤
"	٩٠	﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ ﴾	٣٦٨
"	١١٦	﴿ وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ﴾	٣٠٩
"	١٢٠	﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً ﴾	٣٠٦
"	١٢٥	﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ ﴾	١١٥
الإسراء	١٢	﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً ﴾	٣٨
"	٢٤	﴿ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا ﴾	٢٣
"	٤٢	﴿ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ ﴾	١٣٨
"	٤٤	﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾	١٠٤
"	٧٨	﴿ أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ ﴾	٦٣
الكهف	١-٢	﴿ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا (١) قَيِّمًا ﴾	٣٠٧
مريم	٩	﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ ﴾	١٣٦
"	٦٠	﴿ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ ﴾	١٣٧
"	٦٧	﴿ أَوَلا يَذْكُرُ الإِنسَانُ ﴾	١٣٦
طه	٢٧-٢٨	﴿ وَاحْلُلْ عُقْدَةً ﴾	٩٩
الأنبياء	٢٢	﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ ﴾	١٣٨
"	٣٥	﴿ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ ﴾	٣٤٢
"	١٠٧	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ ﴾	٣٦١
الحج	١	﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ ﴾	١٣٦
"	٢	﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ ﴾	١٣٧
"	١٣	﴿ يَدْعُو لَمَن ضَرُّهُ ﴾	٢٣٤

السورة	رقم الآية	الآيــة	صفحة
الحج	٣٩	﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ ﴾	٣٦١
"	٧٥	﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ ﴾	١٦٩
النور	٢١	﴿ وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ ﴾	١٣٨
"	٣٩	﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ ﴾	١٤٥
"	٤٠	﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا ﴾	٣٢٩
النمل	٨٢	﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ ﴾	١٢٨
العنكبوت	٤٥	﴿ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَىٰ ﴾	٣٦١
الروم	٣٠	﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ ﴾	٣٠٦
الأحزاب	٤	﴿ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ ﴾	٣٢٩
"	٢١	﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ ﴾	٣٠
"	٣٧	﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ ﴾	٣٠
"	٣٨	﴿ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾	٢٥٥
"	٥٠	﴿ وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً ﴾	٣٥
"	٥٠	﴿ خَالِصَةً لَّكَ ﴾	٣٠
"	٥١	﴿ تُرْجِي مَن تَشَاءُ ﴾	٣٥
"	٦٠-٦٢	﴿ لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ ﴾	٢٥٥
"	٧٠-٧١	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ﴾	٣
سبأ	٢٨	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً ﴾	٣٠
فاطر	٤٢-٤٣	﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ ﴾	٢٥٥
"	٤٣	﴿ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ سُنَّتَ الأَوَّلِينَ ﴾	٢٥٦
يس	٨٢	﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا ﴾	١٣٨
الصافات	٩٥	﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴾	١٨٠

السورة	رقم الآية	الآيـة	صفحة
ص	٢٦	﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً ﴾	٣٥٨
الزمر	٩	﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ ﴾	٢٨١
"	١٨	﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ ﴾	١٢٣
"	٥٥	﴿ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ ﴾	١٢٣
غافر	١٣	﴿ وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلاَّ مَن يُنِيبُ ﴾	٣١٥
"	١٥	﴿ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ ﴾	٣
"	٨٥	﴿ سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ ﴾	٢٢٦
الشورى	١٠	﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ ﴾	٣١١
"	٥٢	﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾	٣
الدخان	٥٨	﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ ﴾	٣١٥
الفتح	٢٢-٢٣	﴿ وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾	٢٥٥
ق	٣٧	﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى ﴾	٣١٥
الذاريات	٥٦	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ ﴾	٣٦١
الطور	٣٥	﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ﴾	١٣٦
النجم	٢٣	﴿ إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ ﴾	٢٨٣
"	٢٨	﴿ وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ ﴾	١٢٤
القمر	١٧	﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ ﴾	٣١٥
الواقعة	١	﴿ إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴾	١٢٩
الحديد	٢٣	﴿ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾	١٨٢
المجادلة	١١	﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾	٢٦٦
الحشر	٢٢	﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ ﴾	٢٩٨
التغابن	١٦	﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾	١٧٢

السـورة	رقم الآية	الآيـة	صفحة
الملك	٢	﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾	٣٦١
"	١٤	﴿ أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾	٢١٤
الحاقة	١٥	﴿ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴾	١٢٩
المعارج	١	﴿ سَأَلَ سَائِلٌ ﴾	١٢٩
الجن	٢٦-٢٧	﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ ﴾	١٦٩
الأعلى	٩	﴿ فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ﴾	٣١٥
الغاشية	٢١	﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴾	٣١٥
الضحى	٦-٧	﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا ﴾	١٤٥
العلق	١-٢	﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ﴾	١٤٨
"	٣-٥	﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ ﴾	١٤٩
الزلزلة	٧	﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾	٤١

فهرس الأحاديث والآثار

طرف الحديث والأثر	صفحة
▪ ائتوني بالسكين حتى أشق الولد	٢٢٨
▪ أحب الأسماء إلى الله	٢٦١
▪ احفظ الله يحفظك	٢٢٨
▪ أعطيت خمسًا	٣٠-٣٣
▪ إن أبا هريرة شهد أن رجلاً قاء خمرًا	٣٥٧
▪ إنكم تختصمون إليَّ	١٢١
▪ إن لصاحب الحق مقالاً	٣١٢
▪ إن الله كتب مقادير الخلائق	١٣٩
▪ إن الله لا يقبض العلم	٢٧
▪ إنما الأعمال بالنيات	٢٦٢
▪ إني لأنسى أو أُنَسَّى لأسن	٣٢
▪ أول ما خلق الله القلم	١٣٩
▪ أي كعب دع الشطر	٣١٢
▪ بعثت بجوامع الكلم	٣٨٠
▪ بعثت للأحمر والأسود	٣٠
▪ بل للناس عامة	٣٠
▪ البينة على المدعي	١٢١
▪ تركت فيكم أمرين	٥٦
▪ حكمي على الواحد	٣١
▪ خذوا عني مناسككم	٣٢

طرف الحديث والأثر	صفحة
■ رب حامل فقه إلى من هو أفقه	٩٩-١١٦
■ صلوا كما رأيتموني	٣٢
■ ضح بالجذع من المعز	٣٥
■ علمنا رسول الله ﷺ كل شيء	٣٧
■ قم فاقضه	٣١٢
■ كان صلى الله عليه وسلم يستعيذ بالله من علم	٢٠٠
■ كان صلى الله عليه وسلم يقرأ في الاستعاذة	١٨٢
■ كل مولود يولد على الفطرة	٣٠٥
■ لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين	٧١
■ لا يشكر الله من لا يشكر الناس	٣٩٦
■ لتخرجن الكتاب أو لنجردنك	٢٢٨
■ اللهم فقهه في الدين	١٠٦
■ اللهم رب جبريل وميكائيل	٣١٠
■ ما أنزل الله علي فيها إلا هذه الآية	٤١
■ المال كثير والعهد أقرب	٢٢٨
■ من أحب أن يبسط له في رزقه	٢٩٥
■ من يرد الله به خيراً	١٠٦
■ الولد للفراش	٢٣١
■ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته	١٢٤
■ يحمل هذا العلم من كل خلف	٩

فهرس المصادر والمراجع

■ «أبجد العلوم» المسمى: «الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم»، لصديق بن حسن خان القنوجي، تحقيق عبد الجبار زكار، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق (١٩٧٨).

■ «الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله»، لعبد السلام السليماني، منشورات وزارة الأوقاف الإسلامية بالمملكة المغربية، طبع (١٤١٧هـ - ١٩٩٦).

■ «إحكام الفصول في أصول أحكام الأصول»، لأبي الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي. دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤٠٧ - ١٩٨٦).

■ «الإحكام في أصول الأحكام»، لسيف الدين الآمدي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر (١٣٨٧ - ١٩٦٨).

■ «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام»، لشهاب الدين أبي العباس القرافي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الثانية (١٤١٦ - ١٩٩٥).

■ «أحكام القرآن»، للقاضي أبي بكر بن العربي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٠٦ - ١٩٨٦).

■ «إحياء علوم الدين»، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٠٦ - ١٩٨٦).

■ «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، الطبعة الأولى (١٤١٨ - ١٩٩٨).

■ «إرشاد المقلدين عند اختلاف المجتهدين»، لباب بن الشيخ سيدي الشنقيطي، تحقيق الطيب بن عمر بن الحسين الجكني، دار ابن حزم، الطبعة الأولى (١٤١٨ ـ ١٩٩٧).

■ «إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل»، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي الطبعة الثانية (١٤٠٥ ـ ١٩٨٥).

■ «أساس البلاغة»، لأبي القاسم جار الله الزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٩ ـ ١٩٩٨).

■ «الاستقامة»، لأبي العباس تقي الدين بن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة السنة القاهرة، الطبعة الثانية (١٤٠٩هـ).

■ «الإسلام يتحدى»، لوحيد الدين خان الهندي.

■ «الأشباه والنظائر»، لجلال الدين السيوطي، تحقيق محمد المعتصم، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة (١٤١٧ ـ ١٩٩٦).

■ «أصول السرخسي»، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، دار المعرفة بدون تاريخ.

■ «أصول الفقه»، لشمس الدين محمد بن مفلح، تحقيق الدكتور فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى (١٤٢٠ ـ ١٩٩٩).

■ «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، لمحمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، بدون تاريخ.

■ «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، لشمس الدين محمد بن قيم الجوزية، ضبط محمد بن عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١١ ـ ١٩٩١).

■ «أعلام النبوة»، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٠٦ ـ ١٩٨٦).

▪ «الإمتاع والمؤانسة»، لأبي حيان التوحيدي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة.

▪ «الأمنية في إدراك النية»، للشهاب القرافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٠٤ ـ ١٩٨٤).

▪ «الإنسان ذلك المجهول»، لألكسيس كاريل، تعريب شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت (١٩٨٣).

▪ «إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق»، لابن الوزير اليماني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٠٣ ـ ١٩٨٣).

▪ «البحر المحيط في أصول الفقه»، بدر الدين الزركشي، ضبط وتعليق وتخريج الدكتور محمد تامر، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م).

▪ «بدائع الفوائد»، لابن القيم الجوزية، تحقيق معروف مصطفى زريق ومحمد وهبي سليمان وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الخير، الطبعة الأولى (١٤١٤ ـ ١٩٩٤).

▪ «البدع والنهي عنها»، لابن وضاح، تحقيق محمد أحمد دهمان، دار الرائد العربي ـ بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٢).

▪ «البرهان في أصول الفقه»، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، دار الوفاء، الطبعة الأولى (١٤١٢).

▪ «بستان فكر المهج على تكميل المنهج»، لأبي عبد الله محمد ميارة الفاسي، مخطوط خاص.

▪ «بغية التمام في تحقيق مسعفة الحكام على الأحكام»، للدكتور صالح بن عبد الكريم الزيد، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى (١٤١٦).

■ «بغية المرتاد»، لتقي الدين بن تيمية، تحقيق الدكتور موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثالثة (١٤١٥).

■ «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية»، لتقي الدين بن تيمية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، بدون ناشر ولا تاريخ.

■ «بيان المختصر» (شرح مختصر ابن الحاجب)، لشمس الدين الأصفهاني، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، دار المدني ـ جدة، الطبعة الأولى (١٤٠٦).

■ «تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام»، لشمس الدين الذهبي، مطبعة السعادة سنة (١٣٦٨).

■ «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام»، لأبي الوفاء إبراهيم بن فرحون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٦).

■ «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري»، لابن عساكر، دار الكتاب العربي.

■ «تجديد الفكر الإسلامي»، للدكتور حسن الترابي، دار البعث بالجزائر، الطبعة الأولى.

■ «التحرير والتنوير»، لمحمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر بتونس (١٩٩٧).

■ «تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام»، لأبي بكر محمد بن عاصم، المطبوع مع شرح ميارة الفاسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٢٠).

■ «تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب»، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق عبد الغني الكبيسي، دار حراء ـ مكة، الطبعة الأولى (١٤٠٦).

■ «تخريج أحاديث مختصر المنهاج في أصول الفقه»، لزين الدين عبد الرحيم العراقي، تحقيق صبحي البدري السامرائي، دار الكتب السلفية، دون تاريخ نشر.

■ «تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج»، لسـراج الدين ابن الملقن، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤١٥).

■ «ترتيب الفروق واختصارها»، لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم البقوري، تحقيق عمر بن عباد، منشورات وزارة الأوقاف الإسلامية بالمملكة المغربية (١٤١٤).

■ «ترتيب القاموس المحيط»، للطاهر أحمد الزاوي، دار الفكر، الطبعة الثالثة.

■ «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعـلام مذهب مالك»، للقاضي عياض اليحصبي، منشورات وزارة أوقاف المغرب.

■ «تشنيف المسامع بجمع الجوامع»، لبدر الدين الزركشي، تحقيق الدكتور عبد الله ربيع، والدكتور سيد عبد العزيز، مكتبة قرطبة، الطبعة الثالثة (١٤١٩).

■ «التعريفات»، للشـريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمـية، تحقيق محمد باسل عيون السود، الطبعة الأولى (١٤٢١).

■ «تفسير المنار»، لمحمد رشيد رضا، مطبعة حجازي، الطبعة الرابعة (١٣٧٩).

■ «تفسير النسفي»: (مدارك التنزيل).

■ «تلخيص الحـبير في تـخريج أحـاديث الرافعي الكبـير»، للحـافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق عبد الله هاشم اليماني المدني، بالمدينة المنورة (١٣٨٤).

■ «التلخيص في أصول الفـقه»، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكـتور عبد الله جولم النيبالي، شبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤١٧).

■ «التلويح شرح التـوضيح على التنقيح»، لسـعد الدين التفـتازاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٦).

■ «التنكيل لما ورد في تأنيب الكوثري من الأباطيل»، لعبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، وحمد عبد الرازق حمزة، دار الكتب السلفية، بدون تاريخ.

■ «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»، لأبي عمر بن عبد البر، منشورات وزارة الأوقاف بالمغرب، الطبعة الثانية (١٤٠٢).

■ «تهذيب الكمال في أسماء الرجال»، للحافظ جمال الدين أبي الحجاج المزي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة (١٤٠٦).

■ «التوضيح لمتن التنقيح»، لصدر الشريعة عبيد الله المحبوبي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٦).

■ «التوقيف على مهمات التعاريف»، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، الطبعة الأولى (١٤١٠).

■ «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان»، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، مكتبة الباز بمكة (١٤١٥).

■ «جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله»، لأبي عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق أبي الأشبال الزهري، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى (١٤١٤).

■ «الجامع الصحيح»، للإمام أبي عبد الله البخاري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٢).

■ «جامع العلوم والحكم»، لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب، تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة (١٤١٢).

■ «الجامع (سنن الترمذي)»، للإمام أبي عيسى الترمذي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٩٩٨).

▪ «الجامع لأحكام القرآن»، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٠٨).

▪ «الجرح والتعديل»، لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق عبد الرحمن المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية مصورة عن الطبعة الهندية.

▪ «حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع»، لعبد الرحمن ابن جاد الله البناني، دار الفكر (١٤٠٢).

▪ «حاشية الجلبي على شرح المواقف»، لحسن جلبي بن محمد شاه الفناري، تصحيح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٩).

▪ «حاشية السيالكوتي على شرح المواقف»، لعبد الحكيم السيالكوتي، تصحيح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٩).

▪ «حاشية المعداني على شرح ميارة الفاسي على تحفة الحكام»، لأبي علي الحسن ابن رحال المعداني، تصحيح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٢٠).

▪ «حاشية الوزاني على شرح التاودي للامية الزقاق»، الطبعة الحجرية الأخيرة.

▪ «حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية»، لمصطفى حجازي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى (١٩٩٨).

▪ «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء»، لأبي نعيم الأصفهاني، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٨).

▪ «خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب»، لعبد القادر بن عمر البغدادي، المطبعة السلفية (١٣٤٧).

■ «خـواتم الذهب على المنهج المنـتخب»، لـعبـد الواحـد بن مـحـمـد إبراهيم الأمزوري الهلالي، مخطوط خاص.

■ «درء تعارض العقل والنقل»، لتقي الدين بن تيمية، تصحيح عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٧).

■ «دستور العلمـاء» أو «جامع العلوم في اصطلاحات الفنون»، للقـاضي الأحمد تكري، بعناية حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٢١).

■ «ديوان الإسلام»، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن الغزي، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١١).

■ «الرد على من أخلد إلى الأرض وجـهل أن الاجتهـاد في كل عصـر فرض»، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة بدون تاريخ.

■ «الرد على المنطقيين»، لتقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق سليمان الندوي، دار المعرفة، بدون تاريخ.

■ «رسالة في وصل البـلاغات الأربع في الموطأ»، للحافظ تقي الدين أبي عـمرو عثمان بن الصلاح، تحقيق عبد الله بن الصديق (١٤٠٠هـ).

■ «رفع الملام عن الأئمـة الأعلام»، لابن تيـمية، طـبع الرئاسة العـامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة السعودية (١٤١٣).

■ «روضـة الناظر وجنة المناظر»، لموفق الدين بن قـدامة المقـدسي، إعداد سـيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى (١٤٠١).

■ «سلسلة الأحاديث الصحيحة»، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي الطبعة الرابعة (١٤٠٥).

▪ «السنة»، لأبي بكر عمرو بن أبي عاصم الشيباني، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٤٠٥).

▪ «سنن ابن ماجة» أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الجيل، الطبعة الأولى (١٤١٨). واعتمدت أيضًا النسخة التي حققها فؤاد عبد الباقي، طبع المكتبة العلمية.

▪ «سنن أبي داود» سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق عزت عبيد الدعاس، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى (١٩٦٩).

▪ «سنن الترمذي»: الجامع.

▪ «سنن الدارقطني»، علي بن عمر الدارقطني، تصحيح السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المحاسن القاهرة (١٣٨٦).

▪ «السنن الكبرى»، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٢٠).

▪ «سنن النسائي» أبي عبد الرحمن بن شعيب النسائي، دار الفكر - بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى (١٣٤٨).

▪ «سير أعلام النبلاء»، للحافظ شمس الدين الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة السابعة (١٤١٠).

▪ «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، لعبد الحي بن العماد الحنبلي، دار الفكر، الطبعة الأولى (١٣٩٩).

▪ «شرح البدخشي» (مناهج العقول على منهاج الوصول)، لمحمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٥).

▪ «شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول»، لشهاب الدين القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر الطبعة الأولى (١٣٩٣).

▪ «شرح جمع الجوامع»، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي، دار الفكر (١٤٠٢).

▪ «شرح العقيدة الطحاوية»، لابن أبي العز الحنفي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٨).

▪ «شرح عمر الفاسي على لامية الزقاق»، طبعة فاس الحجرية.

▪ «الشرح الكبير على الورقات»، لأحمد بن قاسم العبادي، تحقيق عبد الله ربيع، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى ١٤١٦.

▪ «شرح الكوكب المنير»، لابن النجار الفتوحي الحنبلي، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد، مكتبة العبيكان ـ الرياض، ١٤١٣.

▪ «شرح اللمع»، لأبي إسحاق إبراهيم بن على الشيرازي، تحقيق الدكتور علي ابن عبد العزيز العميريني، دار البخاري ـ القصيم ١٤٠٧.

▪ «شرح مختصر الروضة»، لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧.

▪ «شرح المقاصد»، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب ـ بيروت، الطبعة الأولى.

▪ «شرح المواقف»، للشريف علي بن محمد الجرجاني، تصحيح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩.

▪ «شرف أصحاب الحديث»، لأبي بكر الخطيب البغدادي، تحقيق محمد سعيد خطيب أوغلي، دار إحياء السنة النبوية، بدون تاريخ.

▪ «شعب الإيمان»، لأبي بكر أحمد بن حسين البيهقي، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١.

■ «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»، لابن قيم الجوزية، تحقيق الدكتور السيد محمد السيد، وسعيد محمود، دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٤.

■ «الشموس الطالعة ومسائل الأصول اللامعة» (نظم تنقيح القرافي)، لمحمد مولود بن أحمد الجواد، مخطوط خاص.

■ «الصحاح» (تاج اللغة وصحاح العربية)، لأسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠.

■ «صحيح سنن أبو داود»، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩.

■ «صحيح سنن ابن ماجة»، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧.

■ «صحيح سنن الترمذي»، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠.

■ «صحيح سنن النسائي»، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩.

■ «صحيح مسلم»، لأبي الحسين ابن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٨.

■ «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»، لابن قيم الجوزية، تحقيق الدكتور علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الطبعة الثانية ١٤١٢.

■ «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»، لجلال الدين السيوطي، تحقيق الدكتور علي سامي النشار، وسعاد علي عبد الرازق، المكتبة العصرية - بيروت، بدون تاريخ.

▪ «طبقات الشافعية الكبرى» لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية ـ مصر، بدون تاريخ.

▪ «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، لابن قيم الجوزية، تحقيق الدكتور محمد جميل غازي، مطبعة المدني ـ القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٢.

▪ «طريق الهجرتين وباب السعادتين»، لابن قيم الجوزية، تحقيق أبي حفص سيد ابن إبراهيم بن صادق، دار الحديث ـ القاهرة ١٩٩١.

▪ «الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية على مذهب المالكية»، لمحمد جعيط.

▪ «الطليحة» (بو طليحيه)، لمحمد النابغة بن عمر الغلاوي الشنقيطي، تحقيق ودراسة يحيى بن البراء، المكتبة المكية، ومؤسسة الريان، الطبعة الأولى ١٤٢٢ ـ ٢٠٠٢.

▪ «العدة في أصول الفقه»، للقاضي أبي يعلى الفراء، تحقيق الدكتور أحمد بن علي المباركي، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠.

▪ «العرف والعمل في المذهب المالكي، ومفهومها لدى علماء المغرب»، لعمر بن عبد الكريم الجيدي، مطبعة فضالة ـ المغرب، ١٤٠٤.

▪ «العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية»، لأحمد بن حجر آل بوطامي البنعلي، دار الكتب القطرية، ١٤١٥.

▪ «العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم»، لمحمد بن إبراهيم الوزير اليماني، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤١٥.

▪ «غياث الأمم في إلتيات الظلم»، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، مطبعة نهضة مصر، الطبعة الثانية ١٤٠١.

▪ «الفائق في غريب الحديث»، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٤.

▪ «فتاوى ابن رشد أبي الوليد محمد بن أحمد القرطبي»، تحقيق الدكتور المختار ابن الطاهر التليلي، دار المغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٧.

▪ «فتح البر في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبد البر»، لمحمد بن عبد الرحمن المغراوي، مجموعة التحف النفائس الدولية ـ المملكة السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٦.

▪ «فتح الودود على مراقي السعود»، لمحمد يحيى الولاتي، تصحيح بابا محمد عبد الله محمد يحيى الولاتي، دار عالم الكتب ـ الرياض ١٤١٢.

▪ «الفروق»، للشهاب أبي العباس القرافي، عالم الكتب ـ بيروت، بدون تاريخ.

▪ «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، لأبي محمد علي بن حزم، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦.

▪ «فصول البدايع في أصول الشرائع»، لشمس الدين محمد بن حمزة الفناري، مطبعة الشيخ يحيى أفندي، ١٢٨٩هـ.

▪ «الفصول في الأصول»، لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي، تحقيق الدكتور محمد تامر، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠.

▪ «فقه النوازل»، لبكر بن عبد الله أبو زيد، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦.

▪ «الفقيه والمتفقه»، للخطيب البغدادي، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، المملكة السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٧.

▪ «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، تحقيق أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦.

▪ «الفلسفة العليا»، لرضا الصدر، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦.

▪ «الفـوائد»، لابن قيم الجوزية، تحقيق أبي خالد الحسين ابن سعيد، دار الفكر ـ بيروت، ١٤١٦.

▪ «فواتح الرحمـوت بشرح مسـلم الثبـوت»، لعبد العلي محـمد بن نظام الدين الأنصاري، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨.

▪ «في فقه التـدين فهمًا وتنزيلاً»، للدكتـور عبد المجيد النجار، كـتاب الأمة، (عددا ٢٢ و٢٣)، الطبعة الأولى ١٤١٠.

▪ «القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم»، لأبي المواهب الحسن ابن مسعـود اليوسي، تحقيق الدكـتور حميد حـماني، مطبعة شالـة ـ الرباط، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

▪ «قواعد الأحكام في مـصـالح الأنام»، لأبي محمد عز الدين بن عـبد السلام، مؤسسة الريان ـ بيروت، طبعة ١٤١٠.

▪ «قواعد التـصوف»، لأبي عبد العباس أحـمد بن أحمد زروق، تحقيق مـحمد زهري النجار، المكتبة الأزهرية للتراث ـ مصر ١٤١٩.

▪ «القواعد والفوائد الأصولية وما يتـعلق بها من الأحكام الفرعية»، لأبي الحسن علاء الدين بن اللحام الحنـبلي، تحقيق محمـد حامد الفقي، مكتبـة السنة المحمدية ـ القاهرة، بدون تاريخ.

▪ «الكاشف عن المحصول في علم الأصـول»، لأبي عبد الله محمد بن مـحمود ابن عباد الأصفـهاني، تحقيق عادل أحمـد عبد الموجود، وعلي محـمد معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩.

▪ «الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية» (القصيدة النونية)، لابن قيم الجوزية، تحقيق عبد الله بن محمد العمير، دار ابن خزيمة ـ الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦.

▪ «كشاف اصطلاحات الفنون»، لمحمد علي التهانوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٨.

▪ «كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي»، لعلاء الدين عبد العزيز البخاري، تعليق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨.

▪ «الكليات»، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي»، تحقيق الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢.

▪ «لسان العرب»، لأبي الفضل جمال الدين بن منظور، دار صادر ـ بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤.

▪ «لسان الميزان»، للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار الفكر ـ بيروت.

▪ «المتلاعبون بالعقول»، لهربرت. أ. شيللر، ترجمة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، (العدد ١٠٦)، محرم ١٤١٧، مطابع الرسالة ـ الكويت.

▪ «مجمل اللغة»، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق شهاب الدين أبو عمر، دار الفكر ـ بيروت ١٤١٤.

▪ «مجموعة رسائل ابن عابدين»، لابن عابدين محمد أفندي، عالم الكتب ـ بيروت بدون تاريخ.

▪ «مجموعة الرسائل والمسائل»، لتقي الدين ابن تيمية، تعليق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣.

▪ «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، طبع إدارة المساحة العسكرية ـ القاهرة ١٤٠٤.

▪ «مجموع الفوائد واقتناص الأوابد»، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق سعد بن فواز الصميل، دار ابن الجوزي ـ الدمام، الطبعة الأولى ١٤١٨.

▪ «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، لفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤.

▪ «محصل المقاصد مما به معتبر العقائد»، لأبي العباس أحمد بن زكري التلمساني، مخطوط خاص.

▪ «المحصول في علم أصول الفقه»، لفخر الدين الرازي، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٨.

▪ «المحصول في علم أصول الفقه»، للرازي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨.

▪ «المحيط بالتكليف»، للقاضي عبد الجبار بن أمد الهمداني، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، والدار المصرية للتأليف والترجمة.

▪ «مختصر زوائد مسند البزار على الكتب الستة ومسند أحمد»، للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق صبري بن عبد الخالق أبو ذر، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢.

▪ «مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين»، لابن قيم الجوزية، مراجعة لجنة العلماء، دار الحديث ـ القاهرة.

▪ «مدارك التنزيل وحقائق التأويل»: تفسير النسفي.

▪ «المدخل لابن الحاج»، دار الفكر بدون تاريخ.

▪ «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل»، لعبد القادر بن بدران الدمشقي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

▪ «المدخل الفقهي العام»، لمصطفى أحمد الزرقاء، دار الفكر - بيروت، الطبعة التاسعة ١٩٦٧-١٩٦٨.

▪ «المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل»، لبكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧.

▪ «مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود (في أصول الفقه)»، لعبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، تحقيق محمد محمود الخضر القاضي، دار المنارة - جدة، الطبعة الأولى ١٤١٦.

▪ «المزهر في علوم الله وأنواعها»، لجلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، دار التراث - القاهرة، الطبعة الثالثة.

▪ «المسائل والأجوبة في الحديث»، لأبي عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق مروان العطية ومحسن خرابة، دار ابن كثير - دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٠.

▪ «المستدرك على الصحيحين»، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم، دار الكتاب العربي - بيروت، بدون تاريخ.

▪ «المستصفى» لأبي حامد الغزالي، تحقيق الدكتور حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة - جدة، بدون تاريخ.

▪ «المسند»، للإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٠٥.

▪ «مسند الإمام أحـمد»، تحقيق أحمد مـحمد شاكر، وإكمـال حمزة الزين، دار الحديث ـ القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٦.

▪ «المسودة في أصول الفقه لآل تيـمية»، تحقيق محمد محيي الدين عـبد الحميد، دار الكتاب العربي ـ بيروت، بدون تاريخ.

▪ «مشكاة المصابيح»، لمحمـد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق مـحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ـ بيروت الطبعة الثانية ١٣٩٩.

▪ «مشرب العـام والخاص من كلمة الإخلاص»، لأبي المواهب الحـسن اليوسي، تحقـيق الدكتور حمـيد حماني، مطبـعة دار الفرقـان للنشر الحديث ـ الدار البيـضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.

▪ «المصباح المنيـر في غريب الشرح الكبيـر»، لأحمد بن محمـد بن علي المقري الفيومي، تحقيق حمزة فتح الله، المطبعة الميرية ـ مصر ١٩١٢.

▪ «المعتمد في أصول الدين»، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق الدكتور وديع زيدان حداد، دار المشرق ـ بيروت.

▪ «المعتمد في أصول الفقه»، لأبي الحسين محمد بن علي البصري، تحقيق خليل اليس، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣.

▪ «معجم ألفاظ القرآن الكريم»، لمجمع اللغة العربية لجمهورية مصرالعربية.

▪ «معجم المؤلفين» لعمر رضا كحالة، مـؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤.

▪ «معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء»، للدكتور نزيه حماد منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى ١٤١٤.

▪ «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم»، لمحمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١.

▪ «معجم مقاييس اللغة»، لأبي الحسين أحمد بن فارس، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠.

▪ «معجم المناهي اللفظية»، لبكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة ـ الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٧.

▪ «المعجم الوسيط»، لمجمع اللغة العربية بمصر، بدون ذكر تاريخ ولا دار نشر.

▪ «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب»، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، حُقق تحت إشراف الدكتور محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية ١٤٠١.

▪ «مفتاح دار السعادة»، لابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

▪ «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول»، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني، تحقيق محمد علي فركوس، المكتبة المكية ـ مكة، ومؤسسة الريان ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩.

▪ «المفردات في غريب القرآن»، للراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة ١٣٨١.

▪ «مقاصد الشريعة الإسلامية»، لمحمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع ـ تونس، الطبعة الأولى ١٩٧٨.

▪ «المقدمة» لمحمد بن عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق الدكتور جمعة شيحة، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٩.

■ «المقدمة في أصول التفسير»، لتقي الدين بن تيمية، تحقيق أبي حذيفة إبراهيم ابن محمد، دار الصحابة للتراث ـ طنطا، الطبعة الأولى ١٤٠٩.

■ «ملحة الإعراب»، لأبي محمد القاسم بن علي الحريري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٥٣.

■ «الملكات والكمالات»، لهشام البشري، بحث مقدم للمركز التربوي الجهوي بمراكش، السنة التكوينية ٢٠٠٠-٢٠٠١.

■ «المهذب في علم أصول الفقه المقارن»، للدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد ـ الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠.

■ «منازل الأئمة الأربعة، لأبي زكريا يحيى بن إبراهيم السلماسي، تحقيق أبي يحيى عبد الله الكندري، دار ابن حزم ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠.

■ «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي» للدكتور فتحي الدريني، الشركة المتحدة للتوزيع ـ دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٥.

■ «مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي»، للدكتور علي سامي النشار، دار المعارف ـ القاهرة، الطبعة الرابعة ١٣٩٨.

■ «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم»، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ـ الهند، الطبعة الأولى ١٣٥٧.

■ «منهاج الأصول»، للقاضي ناصر أبي سعد عبد الله بن عمر البيضاوي (مع شرح نهاية السول للأسنوي)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥.

■ «منهاج السنة النبوية»، لتقي الدين بن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مكتبة المعارف ـ الرباط، الطبعة الثانية بالمغرب ١٤١٩.

▪ «المنهج إلى المنهج إلى أصول المذهب المبرج»، لمحمد الأمين بن أحمد زيدان الشنقيطي، تحقيق الحسين بن عبد الرحمن بن محمد الأمين الشنقيطي، دار الكتاب المصري - القاهرة، ودار الكتاب اللبناني - بيروت، سنة ١٤٠٤.

▪ «المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب»، للزقاق أبي الحسن علي بن القاسم التجيبي (مع شرحه خواتم الذهب على المنهج المنتخب لعبد الواحد الأمزوري)، مخطوط خاص.

▪ «موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان»، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، حققه شعيب الأرناؤوط ومحمد رضوان العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤.

▪ «الموافقات في أصول الشريعة»، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن سلمان، دار ابن عفان - السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٧.

▪ «المواقف في علم الكلام»، للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، (مع شرحه للشريف الجرجاني)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩.

▪ «الموطأ»، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، تصحيح وترقيم وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي - بيروت، مصورة عن طبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر ١٩٥١.

▪ «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين»، لمصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١.

▪ «موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية»، للأمين الصادق الأمين، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨.

▪ «ميزان الاعتدال في نقد الرجال»، للحافظ شمس الدين الذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي. دار الفكر - بيروت، بدون تاريخ.

■ «نشر الورود على مراقي السعود»، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق الدكتور محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار المنارة للنشر ـ جدة، الطبعة الأولى ١٤١٥.

■ «نشر البنود على مراقي السعود»، لعبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، منشورات وزارة أوقاف المغرب.

■ «نشر البنود على مراقي السعود»، لعبد الله الشنقيطي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١.

■ «النظام القضائي في الفقه الإسلامي»، للدكتور محمد رأفت عثمان، دار البيان ـ القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٥.

■ «نفائس الأصول في شرح المحصول»، لشهاب الدين أبي العباس بن إدريس القرافي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، المكتبة العصرية ـ بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٠.

■ «نهاية السول شرح منهاج الأصول»، لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥.

■ «نهاية الوصول إلى علم الأصول» (بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام)، لأحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي، تحقيق سعد بن غرير بن مهدي السلمي، منشورات جامعة أم القرى.

■ «نيل السول على مرتقى الأصول لمحمد بن يحيى الولاتي»، تحقيق بابا محمد عبد الله الولاتي، دار عالم الكتب ـ الرياض ١٤١٢.

■ «الوصول إلى الأصول»، لأبي الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي، تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف ـ الرياض ١٤٠٣.

فهرس المحتويات

الموضــوع	صفحة
المقدمة	٣
ـ أهمية اختيار الموضوع	٤
ـ أسباب اختيار الموضوع	٨
ـ خطة البحث	١٥
ـ منهج إعداد الرسالة	١٩
ـ كلمة شكر وتقدير	٢٣
الفصل الأول	
ممهدات النظر في التأصيل الشرعي لفقه الواقع	**٢٥**
ـ تمهيد	٢٧
ـ المبحث الأول ـ ***شمول الشرع***	٢٩
ـ المبحث الثاني ـ ***عناية المتقدمين بالواقع***	٤٧
ـ المبحث الثالث ـ ***انحصار الأدلة***	٦٠
الفصل الثاني	
التعريف الإضافي لفقه الواقع	**٩٧**
ـ المبحث الأول ـ ***تعريف الفقه لغةً***	٩٩
ـ المبحث الثاني ـ ***تعريف الفقه اصطلاحًا***	١٠٥
ـ المبحث الثالث ـ ***تعريف الواقع لغةً***	١٢٧
ـ المبحث الرابع ـ ***تعريف الواقع اصطلاحًا***	١٣٠

الموضـــوع | صفحة

الفصل الثالث

التعريف اللقبي لفقه الواقع ١٥٩

- المبحث الأول - ***نفس فقه الواقع*** ١٦٢

- المبحث الثاني - ***طرق استفادة فقه الواقع*** ٢١٧

- المبحث الثالث - ***شروط مستفيد فقه الواقع*** ٢٦٥

الخاتمة ٣٨٤

الفهارس العامة ٣٩٧

١ - فهرس الآيات القرآنية ٣٩٩

٢ - فهرس الأحاديث والآثار ٤٠٦

٣ - فهرس المصادر والمراجع ٤٠٨

٤ - فهرس المحتويات ٤٣١



مكتبة الأندلس